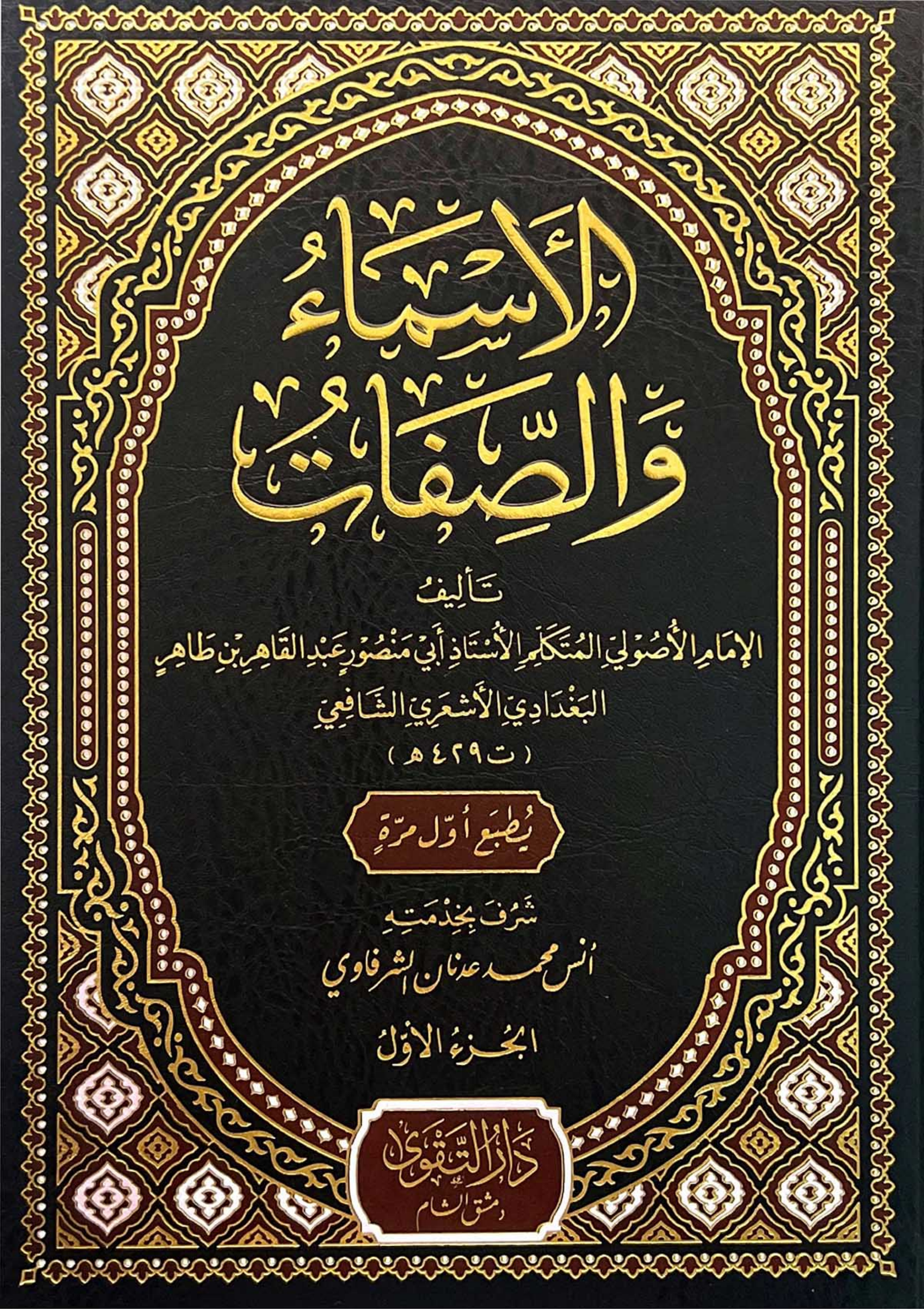
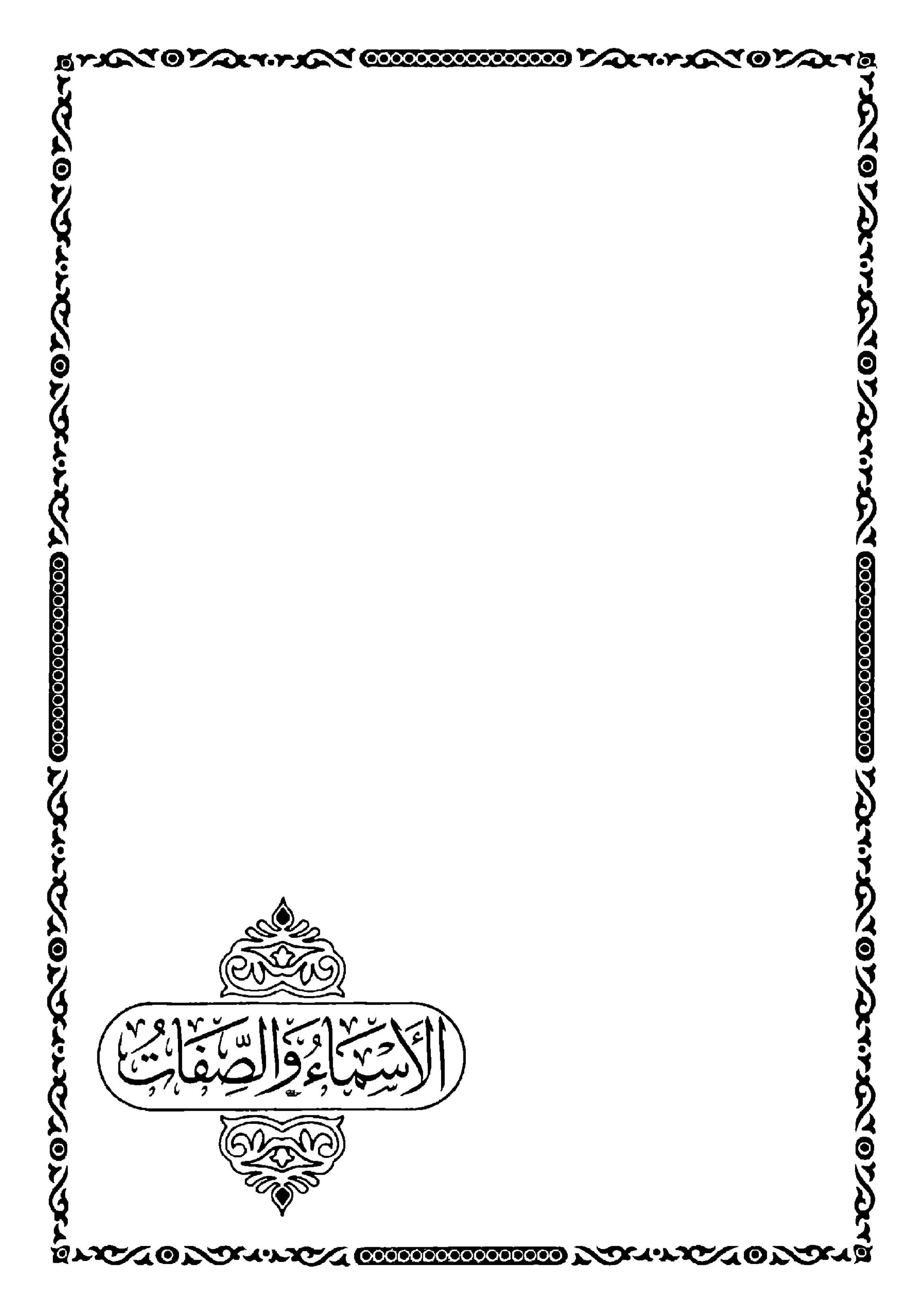
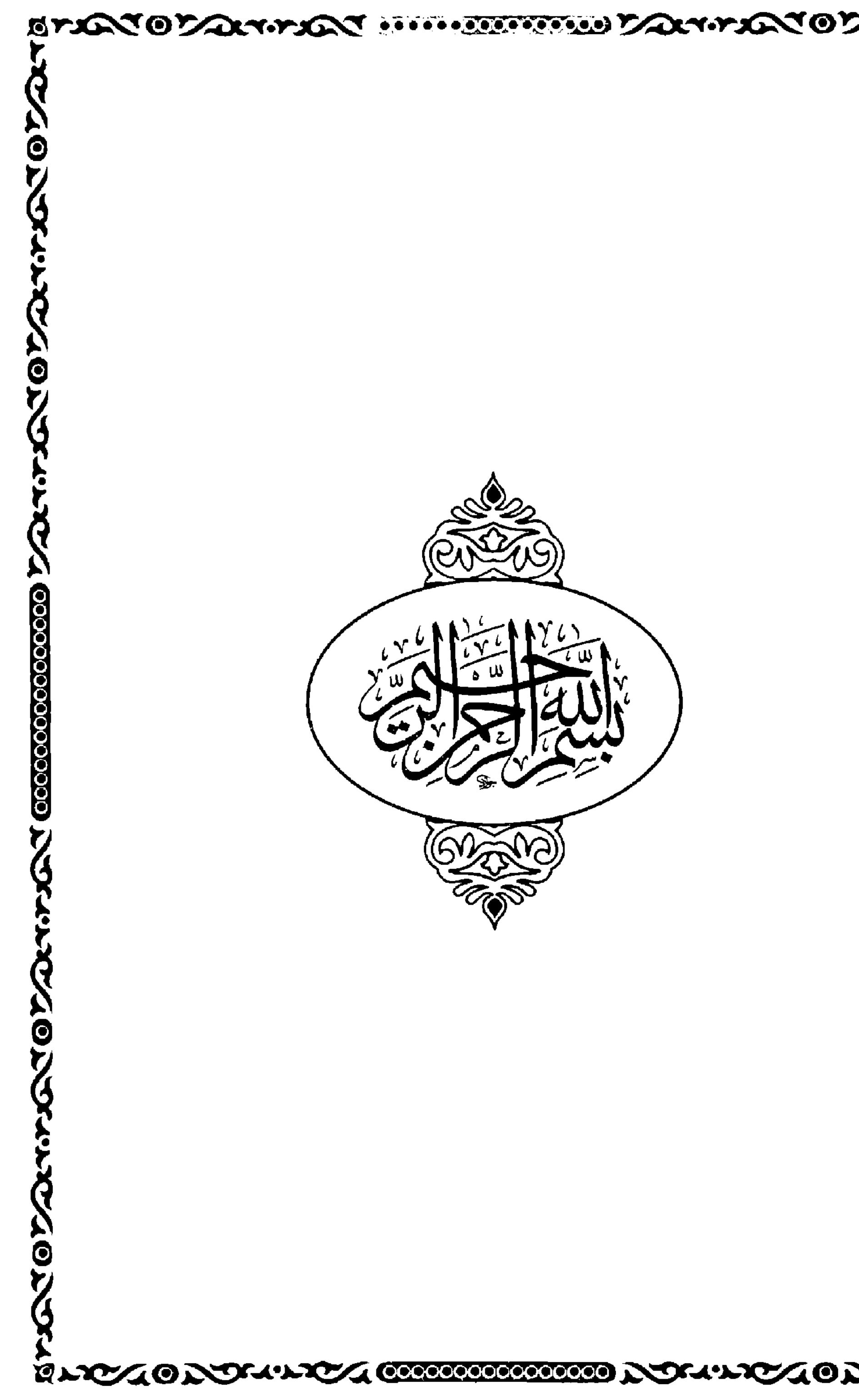

الأسماء والصفات
تأليف
الإمام الأصولي المتكلم الأستاذ أبي منصور عبد القاهر بن طاهر
البغدادي الأشعري الشافعي
(ت ٤٢٩ هـ)
يطبع أول مرة
شرف بخدمته
أنس محمد عدنان الشرفاوي
الجزء الأول
دار التقوى
دمشق الشام


الأسماء والصفات


بسم الله الرحمن الرحيم

الأسماء والصفات

تأليف

الإمام الأصولي المتكلم الأستاذ أبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي الأشعري الشافعي

(ت ٤٢٩ هـ)

يطبع أول مرة

شرف بخدمته

أنس محمد عدنان الشرفاوي

الجزء الأول

دار التقوى

دمشق الشام



الكتاب : الأسماء والصفات

المؤلف : عبد القاهر البغدادي

الطبعة الأولى : ١٤٤٢هـ - ٢٠٢٠م

الرقم الدولي : 978-9933-610-14-2





هاتف : ٢٢١٥٤٦٤ ١١ ٩٦٣+ / ص . ب : ٣٠٧٢١
جوال : ٩٣٣٢٠٦٠٠٧ ٩٦٣+ / ٩٤١٩٤٤٣٨٧ ٩٦٣+
daraltaqwa.pu@gmail.com

قالوا في كتاب «الأسماء والصفات»:

صنف من الكتب الكثير، وأنفعها:

كتابه في الصفات، وكتابه في تفسير أسماء الله الحسنى

لم يدع فيها مما يستحسن من الأدلة ولا الرد على المبتدعة إلا وأتى به.

الإمام ابن المعلم

بعد ذكر كتاب «الأسماء والصفات» قال:

... نفيس وقفت عليه.

تقي الدين السبكي

فمن كتب الأشاعرة:

كتاب «الأسماء والصفات» ... وهو أجمع كتاب رأيته في الفن.

الحافظ المرتضى الزبيدي

قال الوافي الأستاذ أبي منصور البغدادي :

فقيه وجيه نبيه قليل الشبيه .

أبو منصور الثعالبي

كان من أئمة الأصول وصدور الإسلام
بإجماع أهل الفضل والتحصيل .

شيخ الإسلام أبو عثمان الصابوني

كان يسير في الرد على المخالفين سير الآجال في الآمال .

الإمام فخر الدين الرازي

إمام عظيم القدر ، جليل المحل ، كثير العلم ، حبر لا يُساجل
في الفقه وأصوله والفرائض والحساب وعلم الكلام .

الإمام تاج الدين السبكي

بين يدي الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله الباطنِ بذاته ، الظاهرِ بأسمائِهِ وصفاته ، الموجودِ الحقِّ وما سواه باطل ، المعبودِ بصِدْقٍ من قِبَلِ كلِّ منسوخٍ زائل ، المعروفِ بأسمائه العظيمة ، المشهودِ بمجالي صفاتِهِ القديمة .

يا مَنْ أساميهِ بينَ الخَلْقِ ظاهرةٌ لا يعقلونَ بمعنىً مِنْ معانيها
ومَنْ صفاتُ معانيهِ لنا بَرَزَتْ تعلُّقاً ثم ذاتُ الحَيِّ تُؤْوِيها

والصلاةُ والسلام على المخصوص بكمالِ النعوت ، والوسيلةِ في الرغبوت والرهبوت ؛ سيدنا وملاذِنا محمد بن عبد الله ، صاحبِ الوجاهةِ والجاه ، وعلىٰ آله أهلِ الكمال وخيرِ آل ، وأصحابه مجالي الجلال والجمال ، وعنَّا بهم ومعهم علىٰ كلِّ حال .

وبعـد :

فنحن في هـٰذا السِّفْرِ العظيم مع إمامٍ من فحول أئمة أهل السنة في القرن الخامس الهجري ؛ الذين مهدوا الطريقَ لِمَنْ جاء بعدَهم ، ووطَّدوا أُسُسَ أهل السنة ودعموها بالأدلَّة الواضحة ، حتىٰ إن علماءَ الفقه والعقائد لا يزالون يذكرون أعلامَ ذاك القرنِ بكلِّ خير ، ويعدُّونهم المفصلَ بين

السلف والخلف ؛ لما عُرِفوا به من التحقيقِ الوثيق ، والثباتِ على بَلَجِ الطريق .

هـٰذا الإمام هو الأستاذُ أبو منصورٍ البغدادي ؛ **وقد جرَتِ العادةُ أن يكون صاحبُ لقبِ الأستذةِ ماهراً بالشيء العظيم عند الخاصَّة ، ومحبوباً معظَّماً عند العامَّة** ، فاحفظْ لهـٰذا اللَّقبِ قدْرَهُ ، واعلم أنه لا يقالُ إلا لمن اتَّفقوا علىٰ فضله ، وسَعَةِ حكمته وعلمه .

وقد كان لهـٰذا العَلَمِ تنوُّعٌ في العلوم والفنون والتصانيف ، ولم تكن تصانيفُهُ ـ علىٰ ما يرى المتتبِّعُ له ـ مجرَّدَ تآليفَ تُدوَّنُ ، **بل كانت توضعُ علىٰ حسَبِ الحاجات والنوازل** ، فكتبُهُ لها الإمامةُ كما له الإمامة ، وتشاركُهُ في العلوِّ والصدارة ، ويعرفُ فضلَها من أدمنَ النظرَ فيها ، وعرفَ ما حوتْهُ من التحرِّي والتدقيق ، والبَسْطِ الذي لا يُمَلُّ ، فلا تقفُ له علىٰ كتابٍ حتىٰ يدعوَكَ إلىٰ غيره ؛ لما جمعَ الله له من متانة العلم ورشاقة التعبير .

ومن القضايا التي لا تزالُ تغلي وتفورُ في مِرْجَلِ **اختلافات الأمة الإسلامية ، وكان للأستاذ البغدادي عظيمُ الأثر فيها** : قضيةُ الأسماء والصفات الأزلية ؛ فمن مفرِّطٍ تقاصرَتْ خطاهُ في المعرفة الإلـٰهية ، حَسِبَ أنه ينزِّهُ الحقَّ تعالىٰ فهو لا ينسبُ له اسماً قديماً ولا صفةً وجوديَّة ، ومن مُفْرِطٍ جاهلٍ أسرفَ حتىٰ لم يدعْ وصفاً حادثاً تحملُهُ ظواهرُ النصوص إلا نسبَهُ للذات العليَّة .

وقد وفَّقَ الله تعالىٰ أهلَ السنة والجماعة فكان لهم في هـٰذه القضية مذهبٌ وسط ، فلا إفراطَ بالإلحادِ في أسمائه ، ولا تفريطَ بحَمْلِها علىٰ

ما يتعالىٰ ربُّ الأرباب عن أمثاله ، **وارتضىٰ لهم قولاً منصوراً بحُجَجِ النقل سديداً ، ومؤيَّداً ببراهين العقلِ تأييداً** ، فضربوا بنصيب وافرٍ من المعرفة الإلـٰهية ، ورفعوا أكفَّهم متوسِّلين بأسماءِ العرفان الذاتية ، ومبتهلينَ بأسماء الضراعة الصفاتية ، فناجَوْهَ تعالىٰ مناجاةَ من تعرَّفَ اللهُ إليه بجلاله وجماله فعرَفَهُ ، وتعرَّفَ هو إلى الله بافتقاره وعبوديَّته فأدناهُ وقَرَّبَهُ .

ولمَّا خاض الأستاذُ أبو منصور في لُجَّة المعرفة ، وعلمَ أنْ لا ساحلَ لها ، ولا قرارَ لقَعْرِها ، وأنَّ العابَّ منها ما نالَ إلا الوَشَل ، وما ظنَّ اتِّصالاً حتى انفصل ، وأنَّ أدعياءَها كثير ، والحَظِيَّ منهم أقلُّ القليل . . **رامَ رَقْمَ سطورٍ فيها ، وتفصيلَ القول في الأسماء والصفات التي معرفتُها من مباديها** ؛ فذكرَ مواردَها ، وشرحَ معانيَها ، واستقصىٰ في ذلك جهدَهُ ، فجاءَ بما تقرُّ به عيون الطالبين ، وتبتهجُ به قلوبُ العارفين .

وفي هـٰذا الهزيع الأخير من الزمان ، بل في هـٰذا الرمقِ الماضي منه . . **لم تعدْ هناك عند العقلاء أوقاتٌ للحوار والخصومةِ والجدل تُصرَفُ في** ضَيَاع ، لا لتقصيرٍ في أداء الواجب الحَتْم ، **بل لخِبْرةٍ أكَّدَتْ أن إنفاقَ الأعمار في سجالٍ عقيم هدرٌ** ، وأن خيرَ ما يقومُ به الحريصُ علىٰ دينه وأهلِ ملَّته هو بيانُ الحقِّ والدعوةُ إليه ، ثم الدعاءُ بصِدْقٍ بالهداية لكلِّ صادقٍ في طلبه ، فليس لأهل العناد سبيلٌ للهداية ؛ إذْ مثلُ هـٰؤلاء قد سقطوا من عين العناية ؛ لكِبْرِهم وتعاليهم عن أن يخالفوا أهواءَهم ، وقد حقَّ عليهم القولُ بما قَسَمَ الحكيمُ لهم .

وحسبُكَ ـ أيُّها القارئُ الحريصُ ـ هـٰذا الكتاب الفذُّ الذي بين يديك مُبيِّناً

لحقائق الأسماء والصفات علىٰ قدر الطاقة التكليفية البشرية ؛ إذ قد عرضَ فيه مؤلِّفُهُ إمامُ أهل السنة والجماعة في عصرِهِ أقوالَ المحقِّقين في هٰذه المسألة ، وبيَّنَ أهواءَ فِرَقِ الأهواء فيها ، وأحكمَ الردَّ عليهم ، وألجمَ أفواهَ المفتئتينَ منهم علىٰ أهل السنة ؛ من عتاةِ المتفلسفين والقدريَّة ، وجُهَّالِ المشبِّهة الكراميَّة والسالميَّة ، وهو يُعرِّفُكَ علىٰ معنى الاسم والصفة ، ويشهدُ لذلك من كُتبِ اللغة وكُتبِ الحكمةِ والمعرفة ، ثم يشرعُ في بيانِهما في دورانِهما كتاباً وسنةً ، ويذكرُ الاحتمالاتِ كلَّها في أغلب المواضع ، ثم يرجِّح ويدفع ، ويُوجِبُ ويجوِّز ويمنع ، ويذكرُ ما حكاهُ أهلُ العلم من الأقاويل ، ثم يقضي بالحقِّ وعلى الله قصد السبيل .

وقد غاب هٰذا الكتاب عن أروقة المكتبات قرابةَ ألف عام أو يزيد ، ولا تكادُ تبصرُ لهٰذا الغيابِ إلا محضَ القَدَر ؛ إذ مثلُهُ حقُّهُ أن تتسابقَ العيونُ إلى النظر فيه ، ويُرجعَ إلى استقصائه وتحرِّيه ، بل أن تبذلَ المُهجُ للحصول عليه ، ولٰكنها أقدارُ الله تعالى التي خبأَتْهُ إلىٰ أيامنا التي صار العلمُ فيها ثرثرة ، يُحسنُهُ كلُّ دَعِيٍّ ، فإذا حقَّقتَ وجدت ما يؤسفُ عليه ؛ إذ إنك ترىٰ عِلْماً ولا ترىٰ علماءَ ، وتسمعُ فقهاً من غير فقهاءَ ، وتفصيلاً وجمعاً لا طائل وراءه !

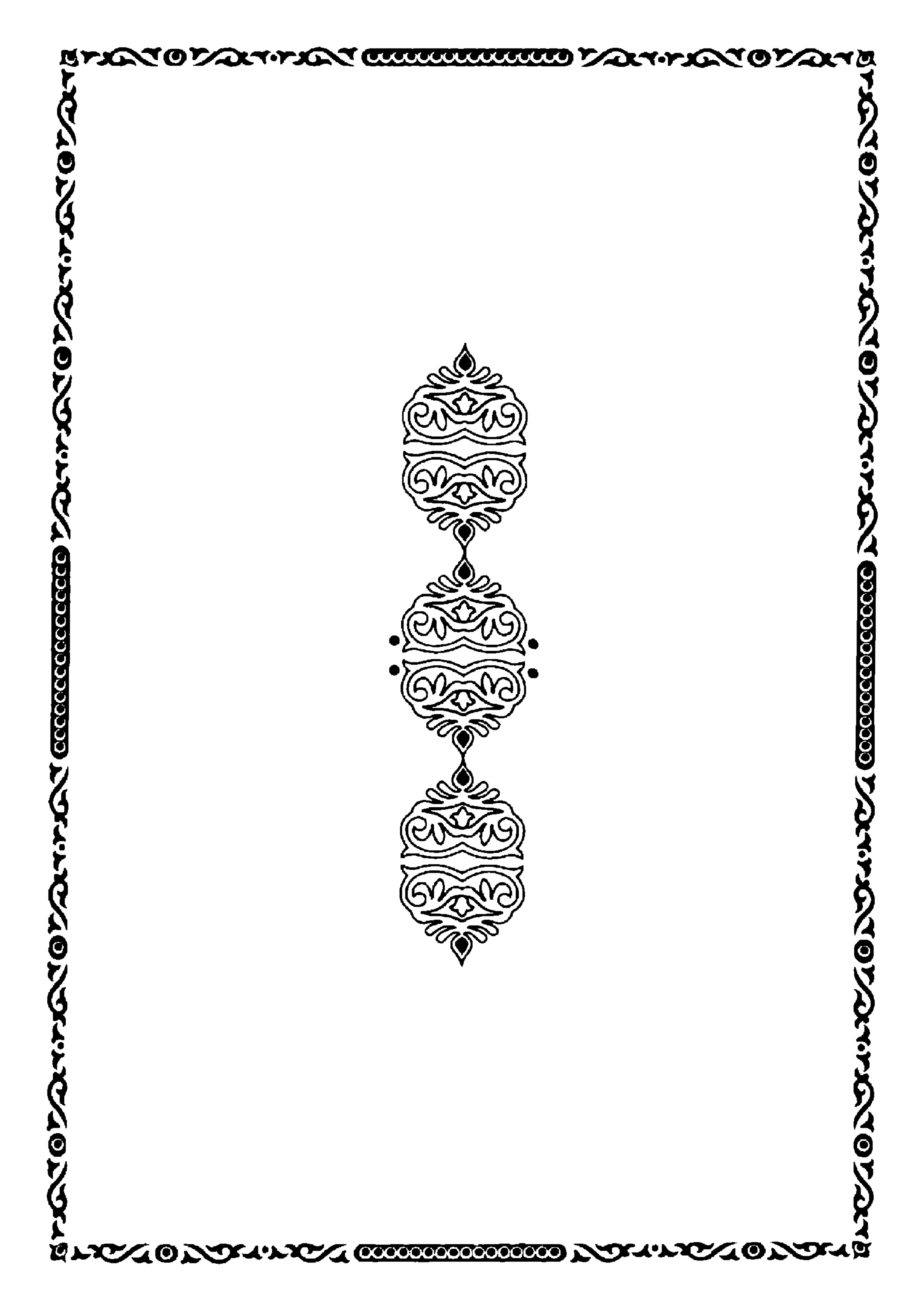
ولعلَّ الله أراد بالصادقين خيراً ، فجاء هٰذا الكتابُ اليومَ ليزيدَ من بصيرة المتبصِّرينَ فلا تخبوَ جذوةُ اليقين في نفوسهم ، ويحاجَّ أولٰئك الذين ظنُّوا أن أسلافَهم سلفٌ للأمة جمعاء ، ولم يعلموا أن أهل الضلال من جملة أتباع الدجَّال آخرَ الزمان إن لم تتداركْهم ألطافُ الله ، ويحسنوا التوبةَ قبل يومٍ

تُرتجُ فيه أبوابُها في وجوه أهل العناد .

ولٰكنْ تُرانا ونحن في هٰذه الأزمان التي ضاقت أيامُها وساعاتها ؛ فهي كالدقائقِ والثواني . . أَنَجِدُ من يعطي من ثمين وقته لأمثالِ هٰذه الكتب الموسوعيّةِ الرحبة العبارة ، ويوغلُ في ثناياها مُنْعِماً عساه يجدُ ما يَنقَعُ غُلَّتَهُ ؟!

وقد خارَ الله المنَّانُ لـ (**دار التقوىٰ**) فحَظِيَتْ بشرفِ إبرازِ هٰذا السِّفرِ القيِّمِ إلىٰ عالم المطبوعات ، فألَّفَتْ بين متفرِّقات نُسخِهِ الثلاث التي تباعدَتْ مراقدُها ، لتضعَها بين يدي خادمِهِ في رحلة تحقيقٍ صاغَتْ نصَّهُ الذي يشرقُ اليوم متلألئاً وضَّاءً ، ومن الله التوفيقُ والعون ، وإليه سبحانه المرجعُ والمآب .





ترجمة
الأستاذ أبي منصور عبد القاهر البغدادي

اسمه ونسبه

هو شيخُ الإسلام[١] ، الإمامُ الأصوليُّ المتكلِّمُ ، الفقيهُ الفَرَضي الرياضي ، المحدِّثُ الأثري ، الصوفيُّ الربَّاني ، الأديبُ الشاعر النحوي العَرُوضي ؛ الأستاذُ أبو منصورٍ عبدُ القاهر بنُ أبي عبد الله طاهرِ بن محمدِ بن عبد الله التميميُّ البغداديُّ الإسفراينيُّ الأشعريُّ الشافعيُّ .

وهو كما ترىٰ عربيٌّ صميم ، يرجع نسبُهُ إلىٰ بني تميم ؛ قبيلة مضريَّة عريقة[٢]

ونسبته إلىٰ بغدادَ لأنه وُلدَ فيها ، وأما إلىٰ إسفراينَ فلأنه عاش ومات فيها[٣]

وأما بشأن أشعريَّتِهِ في الأصول : فهو من أعيان الطبقة الثالثة وأعلام مؤلِّفيها[٤] ، فقد لقيَ وتتلمذَ علىٰ كبارِ أصحابِ أصحاب إمامِ السنة

---

(١) ورد لقبه بـ (شيخ الإسلام) علىٰ ورقة العنوان من النسخة (ب)

(٢) وما جاء علىٰ ورقة العنوان من النسخة (ب) من كونه قرشياً غيرُ سديد .

(٣) وإسفراينُ التي إليها نسبتُهُ : هي اليوم مدينة في جنوب غرب إيران .

(٤) كذا عدَّهُ الإمام الحافظ ابن عساكر في « تبيين كذب المفتري » (ص ٤٧٧) ، ولعله =

أبي الحسن الأشعري ؛ كالقاضي الباقلاني والأستاذ الإسفرايني والأستاذ ابن فورك[1] ؛ وهؤلاء هم رؤوس المتكلمين من أهل السنة في زمانهم ، وثلاثتُهم تتلمذ على الإمام أبي الحسن الباهلي ، وهو من فحولِ تلاميذ الإمام أبي الحسن عليِّ بن إسماعيل الأشعري[2]

وأما بشأن شافعيتِهِ في الفروع : فأشهرُ من أن يُدلَّلَ عليها ، وما ستراه بعدُ ناطقٌ بذلك ، وبصدقِ باقي الألقاب كذلك .

وكنيتُهُ بأبي منصور هو القول المشهور ، بها عُرف واشتَهرَ ؛ وقد روىٰ حافظ الدنيا ابنُ عساكر عن أبي عليٍّ المَرَنْديِّ الفقيه : أنه ذكرَ أبا منصورِ المتكلِّمَ ، قال : وكنتُ قد أهملتُ ذكرَ اسمه ونسبِهِ ؛ اعتماداً علىٰ شهرتِهِ ، فقال لي أبو عثمانَ ـ يعني : شيخ الإسلام الصابونيَّ ـ : قيِّدْ ذكرَهُ بإثبات اسمِهِ ، وأزلِ الشبهةَ عن فضلِهِ ، وأثبتْ فوق الكنيةِ : عبدَ القاهر بنَ طاهرٍ ؛ لئلا يُظَنَّ أنَّكَ أردتَ أبا منصورٍ الآخرَ[3]

= اعتبرَ طول الصحبة وسنة الوفاة ، وإلا فحقُّهُ أن يذكرَ في الطبقة الثانية من طبقات الأشاعرة ؛ إذ إنه صرَّح في « أصول الدين » (ص ٣١٠) بأنه أدركَ الإمامين : أبا سهل الصعلوكي ، وأبا عبد الله بن مجاهد ، وكلاهما من تلاميذ شيخ السنة أبي الحسن الأشعري ، بل روى الحافظ ابن عساكر نفسه في « تبيين كذب المفتري » (١٣٥) أن الإمام أبا منصور روىٰ بالمشافهة والتحديث عن عبد الله بن محمد بن طاهر الصوفي ، وهو أيضاً ممن رأى الإمام الأشعريَّ يفحم المعتزلة ويسند الآثار .

(١) انظر (١/ ٢٤ ـ ٢٥) .

(٢) انظر « تبيين كذب المفتري » (ص ٣٤٧) .

(٣) انظر « تبيين كذب المفتري » (٢٨٤) .

ولادته ونشأته

وُلدَ الإمام عبدُ القاهر في حاضرة بغدادَ ونشأَ بها[1] ، ويظهرُ أن إقامته بها لم تكن طويلة ، إذ سرعانَ ما تنقلُنا كتبُ التراجمات إلىٰ نيسابور ، وهناك تُتِمُّ الحديثَ عن حياته .

وكانت نشأتُهُ في رعاية والده الإمام أبي عبد الله طاهر بن محمد ؛ فقد كان من أهل العلم والرواية ، سمعَ وحدَّثَ .

قال الحافظ الفقيه ابنُ الصلاح وهو يترجم لوالد الإمام أبي منصور : (قال الحاكم : كان أظرفَ من رأينا من العراقيين ، وأفتاهم ، وأحسنهم كتابة ، وأكثرهم فائدة .

قال : وسمعت أبا عبد الله بن أبي ذُهْلٍ يقول : ما رأيتُ من البغداديين أكثرَ فائدة من أبي عبد الله .

سمعَ أبا حامدٍ الحضرمي ، وأحمدَ بن القاسم الفرائضي ، وأقرانهما ، وتوفي بنيسابورَ في شهر ربيع الأول سنةَ ثلاث وثمانين وثلاث مئة ، روىٰ عنه الحاكم)[2]

---

(١) انظر « الوافي بالوفيات » (١٩/ ٣١) ، و« فوات الوفيات » (٢/ ٣٧١) ، وسيظهر لك من النظر في وفيات شيوخه : أن ولادته كانت قريباً من منتصف القرن الرابع الهجري والله أعلم ؛ إذ إنه روىٰ عن الإمام محمد بن جعفر بن محمد بن مطر المتوفىٰ سنة (٣٦٠ هـ) .

(٢) انظر « طبقات الفقهاء الشافعية » (١/ ٤٩٤) ، غير أنه قال في صدر الترجمة : (وهو ـ فيما أحسب ـ أبو الأستاذ أبي منصور) ، فلم يجزم ، ونسبه إلىٰ جدٍّ سمَّاه بإبراهيم ، =

وابنُ أبي ذُهْلٍ العُصْميُّ قائلُ هـٰذه الكلمة هو رئيسُ خراسان في زمانه حفظاً وعلماً ونُبلاً[١]

وقال الحافظ عبدُ الغافر الفارسي وهو يترجم للإمام أبي منصور : (ورد نيسابورَ مع أبيه أبي عبد الله طاهرِ بن محمد البغدادي التاجر ، وكان ذا مالٍ وثروة ومروءة ونفقةٍ علىٰ أهل العلم والحديث ، وهـٰذا ابنُهُ أنفقَ مالَهُ علىٰ أهل العلم حتى افتقرَ ، ولم يكتسبْ بعلمه مالاً)[٢]

وكان هـٰذا الوالد الخيِّرُ الصالحُ من تلاميذ محمد بن جعفر الخُلْدي تلميذِ وخادم الإمام أبي القاسم الجنيد ، وقد روى ابنُ العديم وابن عساكر بسنديهما إلى الإمام أبي منصور عبد القاهر البغدادي يقول : سمعت أبي يقول : سمعت جعفرَ بن محمد يقول : سمعت الجنيدَ يقول : سمعت السريَّ السَّقَطي يقول وسئل عن التصوف فقال : الإعراضُ عن الخلق ، وتركُ الاعتراض على الحق[٣]

وأنعمْ بهـٰذه النشأة ! حيث الوالدُ والمعلم والمربِّي في البيت والمسجد .

ويظهرُ أن الإمام في هـٰذه الأيام كان قد جدَّ في الطلب درايةً ورواية ، إلىٰ

= وكل من ذكر أنه والده فالظاهرُ أنه عوَّلَ علىٰ كلام الحافظ ابن الصلاح ، وكذا القول في أخيه عبد الله ، والله أعلم .

(١) انظر « سير أعلام النبلاء » (١٦/ ٣٨٠) .

(٢) انظر « المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور » (ص ٣٩٤) ، و« تبيين كذب المفتري » (ص ٤٧٨) .

(٣) انظر « بغية الطلب » (٩/ ٤٢٢٥) ، و« تاريخ دمشق » (٢٠/ ١٧٨) .

أن ظهرت فتنةُ التركمانية ، وهناك اضطُرَّ إلىٰ ترك نيسابور ، ليرحلَ إلىٰ إسفرايِنَ ، وبقي فيها إلىٰ أن مات .

ولعله في هـٰذه السنوات قد حمل العلمَ عن أستاذه الأكبر أبي إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الإسفراييني ؛ إذ إن ملازمتَهُ له بقيَتْ إلىٰ أُخريات حياة شيخه ، إلىٰ أن صار الخليفةَ له من بعده .

قال الحافظ عبدُ الغافر الفارسي وهو يترجم للإمام عبد القاهر : (وكان قد درسَ على الأستاذ أبي إسحاقَ الإسفرايينيِّ ، وأقعدَهُ بعدَهُ في مسجدِ عقيلٍ ؛ للإملاءِ مكانَهُ ، وأملىٰ سنينَ ، واختلفَ إليه الأئمَّةُ فقرؤوا عليه) إلىٰ أن قال : (خرجَ من نيسابورَ في أيام التركمانيَّةِ وفتنتهم إلىٰ إسفرايِنَ)[1]

قال شيخُ الإسلام أبو عثمان الصابوني : (ومن خراب نيسابور : أن اضطُرَّ مثلُهُ إلىٰ مفارقتها إلىٰ حيث خُلقَ منه)[2]

وكان لدخوله إلىٰ إسفرايِنَ بهجة كبيرةٌ لأهلها ؛ قال أبو علي المَرَنْديُّ : (وحدثني أبو عبد الله محمدُ بن عبد الله الفقيهُ قال : لمَّا حصلَ أبو منصور بإسفرايِنَ ابتهجَ الناسُ بمَقْدمِهِ إلى الحدِّ الذي لا يوصفُ ، فلم يبقَ إلا يسيراً حتىٰ ماتَ) ، ثم قال : (وإنَّما انتقلَ إلىٰ إسفرايِنَ لأنَّ حالَها كان بعدُ متماسكاً بعضَ التماسك)[3] .

---

(١) انظر « تبيين كذب المفتري » (ص ٤٧٩)

(٢) انظر « تبيين كذب المفتري » (ص ٤٧٧) .

(٣) انظر « تبيين كذب المفتري » (ص ٤٧٨) ، و« تاريخ الإسلام » (٢٩/ ٢٦٥) ، و« طبقات الشافعية الكبرىٰ » (٥/ ١٣٧) .

وكان قد أقام بسكَّةِ سيَّارٍ مدَّةً يدرِّس ويملي ويعظُ ؛ فقد حكىٰ ظهيرُ الدين البيهقي عن الإمام أبي الحسن علي بن الحسين بن علي البيهقي : أنه هو الذي طلب من الوزير أبي العباس الإسفرايني أن يحفظَ **الأستاذ أبا إسحاق الإسفرايني والإمام أبا منصور عبدَ القاهر البغدادي** للتدريس في مدرسته بسكة سيار بنيسابور ، وأن يهيئ أسبابَ معاشهما ، ثم قال : (**وكانت أوقاتُ المقيمين بتلك المدرسة منقسمةً علىٰ ثلاثة أقسام** : قسم منها للتدريس ، وآخرُ لإملاء الأحاديث ، والثالثُ لتذكير المسلمين ووعظهم)[١]

مكانته العلمية

أجمع المترجمون للإمام أنه كان عالماً متنوِّعَ العلوم رأساً فيها ؛ وحسبُكَ **أنه كان يُدرِّسُ سبعة عشر علماً** ؛ وكان قُصَّادُهُ أئمةً أعلاماً ؛ فلولا أنه كان رأساً في هٰذه العلوم ما جلسوا بين يديه .

فهو الأصوليُّ المتكلِّم البارع ، والمنطقيُّ الجدلي الحاذق ، فهو الذي تابعَ حملَ علمِ الكلام السنيِّ بعد شيوخه الآتي ذكرهم ، وقد قال الإمام الرازي يصفُ حالَهُ : (**وأما الأستاذان**[٢] : فقد تتلمذَ لهما الأستاذ أبو منصور عبدُ القاهر بن طاهر التميمي البغدادي ؛ **الذي كان يسيرُ في الردِّ على المخالفين سيرَ الآجال في الآمال** ، وكان علَّامةَ العالَمِ في الحساب والمقدَّرات والكلام والفقه والفرائض وأصول الفقه ، ولو لم يكن له إلا

---

(١) انظر « تاريخ بيهق » (ص ٣٢٦) .

(٢) يعني : أبا إسحاق الإسفرايني وابن فورك رحمهما الله تعالىٰ .

كتابُ « التكملة في الحساب » . . لكفاهُ)[1]

وكتبُهُ خيرُ شاهد[2] ، وكان له من الاطلاع على الملل والنحل ، وأقوال الفرق ، ومذاهب العلماء . . ما جعله يتصدَّرُ قائمة المؤلِّفينَ فيها ، وكتابه « الملل والنحل » يشهدُ له بذلك ؛ حتىٰ قال فيه أبو المظفر الإسفرايني : (وهو كتابٌ لا يكادُ يسعُ في خاطر بشرٍ أنه يُتمكَّنُ مِنْ مثله ؛ لكثرةِ ما فيه من فنون علمه)[3]

ثم إن كتابه « الأسماء والصفات » من دواوين علم الكلام ذاتِ السعة ، ولشدة اطِّلاعه على الفرق والمذاهب لم يتركْ باباً أو فصلاً إلا وعرضَ لأقوال المخالفين ، بسعةٍ تُدْهِشُ المتخصِّصين ، وتنبئُ عن علم جمٍّ ضمَّهُ صدرُهُ .

وممَّا يدلُّ علىٰ مكانته في عصره بين علماء العقيدة والكلام : أن الحاكم العبيدي كان قد أوفدَ من مصر رجلاً من دعاة المصريين فصيحاً عارفاً بعلومهم إلى السلطان محمود الغزنوي ، فقدم **خراسانَ من جهة الحاكم لدعوة السلطان محمود إلى الإلحاد** ، ففوَّضَ السلطان محمودٌ أمرَهُ ومناظرته إلىٰ أهل نيسابور ، واجتمع في محفلٍ أئمَّةُ الفِرَقِ ، وكلَّمَهُ **الأستاذ أبو منصور عبدُ القاهر بن طاهر البغدادي** ، وقطعَهُ وألزمَهُ الحُجَّةَ ؛ بحيث سكتَ ولم يظهرْ جواباً ، وأفتى الأئمَّةُ يومَها بقتله ، فرُفِعَ الحالُ بأمر السلطان محمودٍ إلى الخليفة القادر بالله ، فأمرَ بقتله ، فقتلَ بعد الأربع مئة[4]

---

(١) انظر « الرياض المونقة في آراء أهل العلم » (ص ١٨٠) .
(٢) انظر (١/ ٣٩) .
(٣) انظر « التبصير في أصول الدين » (ص ١٩٤) .
(٤) انظر « الأنساب » للسمعاني (٣/ ١١) .

وهو الفقيهُ الشافعيُّ ؛ له من الاطلاع على المذهب ما جعل إمامَ الحرمين يسعىٰ إليه وهو علىٰ مقربةٍ من والده الإمام أبي محمد الجويني ، ويأخذُ عنه علمَ الفرائض[1] ، كما أن له كتاباً في فقه السادة الشافعية ؛ وهو « شرح مفتاح ابن القاصِّ »[2]

وله اختياراتٌ فقهية تفرَّد بها ؛ من ذلك :

ما نقلَهُ الحافظ ابن الصلاح عنه حيث قال : (قال الأستاذ أبو منصور : عندي أن أول ما يجبُ على الإنسان : هو الإقرارُ بكلمة الشهادتين ، وقبول الإسلام والعمل به ، فإذا أتىٰ بذلك حينئذٍ يشرعُ في النظر والاستدلال .

قال : وهـٰذا طريقةُ السلف)[3]

وقال أيضاً : (قال أبو خلف الطبريُّ : نفْيُ الشريك في مسألة المشرَّكةِ هو اختيارُ أستاذي أبي منصور البغدادي)[4]

ومن ذلك أيضاً : ما حكاه الإمام ابن السبكي عنه حيث قال : (قال في التسمية المسنونة في الوضوء : إنها « بسم الله ، وبالله ، وعلىٰ ملة رسول الله صلى الله عليه وسلم » عند غسل الكفَّينِ .

---

(١) انظر « طبقات الشافعيين » لابن كثير (١/ ٣٩٣) ، و« طبقات الشافعية » لابن قاضي شهبة (١/ ٢١١) .

(٢) انظر (١/ ٤٥) .

(٣) انظر « طبقات الفقهاء الشافعيين » (٢/ ٥٥٤) ، وما اختاره الأستاذ أبو منصور هو ما أقرَّهُ حجة الإسلام الغزالي في عدد من كتبه ؛ منها : « إحياء علوم الدين » (١/ ٥٦) .

(٤) انظر « طبقات الفقهاء الشافعية » (٢/ ٥٥٤) .

وحكىٰ : أن من أصحابنا من قال : لا تشترطُ الطهارة في الصلاة على الجنازة .

وقال في الإقامة : من سنَّتِها الإدراج ، ولا يبرح من موقفه حتىٰ يقول : « قد قامت الصلاة ») ، وغيرها من الأقوال[1]

ومن مروياته الفقهية التي تفرَّدَ بها : ما حكاه إمامُ الحرمين عنه إذ قال : (وذكر الأستاذ أبو منصور : أن من أصحاب الشافعي من يدفعُ إلى الخنثىٰ أقلَّ ما يصيبه ، ويدفعُ الباقي إلىٰ شركائه ؛ لأنه لا إشكالَ فيهم ، وسببَ استحقاقهم ثابتٌ ، وحجبَهم مشكلٌ ، فلا ندفعُ أصلَ استحقاقهم بإشكالٍ .

وهٰذا لم أرهُ لأحد من أئمتنا ، وإنما وجدته في كتاب الأستاذ أبي منصور)[2] .

وهو المحدِّثُ الحافظ ، ومن نظر في شيوخه الذين روىٰ عنهم والرواة الذين روَوا عنه . . عرفَ له فضلَهُ ، وقد ألَّفَ كتاباً مسنداً علىٰ ما يظهر سمَّاه بـ « الكفاية » ؛ ذكر فيه ما استدركته أمُّ المؤمنين سيدتنا عائشة رضي الله عنها على الصحابة الكرام رضي الله عنهم .

وقد أسندَ في كتابنا الذي بين أيدينا بضع أحاديث ، وعقد باباً خاصّاً لذلك[3]

---

(١) انظر « طبقات الشافعية الكبرىٰ » (٥/ ١٤٣) .

(٢) انظر « نهاية المطلب » (٩/ ٣٠٦) .

(٣) انظر (١/ ٤٤٥) .

وقال الحافظ الذهبي : (وقعَ لي من عواليه)[1]

كما ذكره في « المعين في طبقات المحدثين » في الطبقة التي بين (٤٢٥هـ) و(٤٥٠ هـ)[2]

وهو الصوفيُّ ذو العقل الأصولي ، وتقدَّمَ أن والده كان تلميذاً للخُلْدي تلميذ الإمام أبي القاسم الجنيد[3]

بل هو نفسه أحد الرواة عن أبي عمرو إسماعيل بنِ نُجيدٍ النيسابوري ، أحدِ أعلام « الرسالة القشيرية »[4] ، وجدِّ الإمام أبي عبد الرحمـٰن السلمي مؤرِّخِ الصوفية الكبير

وله مؤلَّف في التصوف ؛ قال الحافظ الإمام ابن الصلاح : (ورأيت له كتاباً في معنىٰ لفظتي « التصوف » و« الصوفي » ، جمع فيه من أقوال الصوفية زهاءَ ألف قول مرتبةً علىٰ حروف المعجم ، ومن قوله فيه :

التصوف : مجانبةُ الأجانب من كل جانب .

التصوفُ : غيثٌ بلا عَيْثٍ .

الصوفيُّ : هو الذي لا يطمعُ فيمَنْ يطمعُ .

---

(١) انظر « سير أعلام النبلاء » (١٧/ ٥٧٣) .

(٢) انظر « المعين في طبقات المحدثين » (ص ١٢٦) .

(٣) وقد نعت الإمام الجنيدَ بقوله في « أصول الدين » (ص ٣٠٩) : (الجنيدُ شيخُ الصوفية وإمامُ الموحدين ، وله في التوحيد رسالةٌ علىٰ شرط المتكلمين وعبارة الصوفية) .

(٤) انظر « الرسالة القشيرية » (ص ٢١٧) .

الصوفيُّ : مَنْ لا يبالي أن يكون مَلُوماً إذا لم يكن مَلِيماً[1]

الصوفيُّ : مُفهَمٌ مُلهَم ، عن دعواه مُفحَم)[2]

وهو النحويُّ البارع ، والعروضيُّ المتقن ، والأديبُ الشاعر ، ولهـٰذا ترىٰ أصحاب طبقات النحاة قد عرفوا له فضله ، وترجموا له في طبقاتهم[3] .

وسترىٰ ضمنَ الحديث عن اختياراته بعضَ الاختيارات النحوية في كتابنا ؛ كقوله بجواز وصف المؤنث المجازيِّ بالتذكير مثلاً[4] ، وسيأتي حديثٌ مفرد عن أدبيَّاته[5]

وهو إمامٌ في الحساب ، وتأليفُهُ فيه علىٰ ما يظهرُ كان استقصائيّاً ، ولهـٰذا قال الإمام الرازي : (ولو لم يكن له إلا كتابُ « التكملة في الحساب » . . لكفاهُ)[6]

وقال إمام الحرمين عبد الملك فيه : (إنه كان جمعَ إلى الإمامةِ في الحساب حُظوةً صالحة في نقل مذاهب الفقهاء ، وقد تفطَّنَ لدقائق فقهية في

---

(١) المَلِيم : من استحقَّ اللوم ، ومثله المَلُوم ، وخلاف بينهما للتفنُّن ، أما مُلِيم بضم الميم : فهو اللائم .

(٢) انظر « طبقات الفقهاء الشافعية » (٢/ ٥٥٤) .

(٣) انظر « إنباه الرواة علىٰ أنباه النحاة » (٢/ ١٨٥) ، و« بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة » (٢/ ١٠٥) .

(٤) انظر (٢/ ٥٤٥) .

(٥) انظر (١/ ٥٢) .

(٦) انظر « طبقات الشافعية الكبرىٰ » (٥/ ١٣٨) .

خَلَلِ الطرق الحسابية ، وقدمنا بعضها فيما سبق من الأبواب ، حتىٰ إنه فصَّلَ ما لم يتعرَّضِ الفقهاءُ لتفصيله ولا بدَّ من تفصيله)[1]

وهو قبل ذلك وبعدَهُ : الإمامُ الصَّيِّنُ الورع ، الذي يعرفُ للعلم حقَّهُ وقدره ، يكيلُ بمكياله ويَزِنُ بميزانه ، فلا يحابي فيه قريباً ، ولا يهاجِرُهُ ولو كان صاحبُهُ عن دينه غريباً .

وناهيكَ في إنصافه بقولِهِ الذي هو من شعائر الدين : (لا تظنَّنَّ أننا نَطعُنُ في منطق أرسطاطاليسَ من أجل خلافنا له في دينه ؛ فقد طعنَ فيه أشهرُ موافقيه علىٰ أكثر دينه من الفلاسفة)[2]

شيوخه

تنوَّعت العلوم والفنون التي أتقنَها هٰذا الإمام ؛ حتىٰ إنك لترىٰ كلَّ من ترجمَ له يذكرُ أنه كان يدرِّسُ سبعةَ عشرَ نوعاً من العلوم[3]

قال الإمام السيوطيُّ : (وكان كثير الشيوخ)[4]

وقد قال الإمام عبدُ القاهر مصرِّحاً باسم طائفة من شيوخه ـ وهو ضنينٌ بذلك ـ : (وقد أدركنا منهم في عصرنا : أبا عبد الله بن مجاهد ،

---

(١) انظر « نهاية المطلب » (١٠/ ١٧٨) .
(٢) انظر « عيار النظر » (ص ١٢٠) .
(٣) انظر « تبيين كذب المفتري » (ص ٤٧٩) ، و« تاريخ الإسلام » (٢٩/ ٢٦٥) ، و« طبقات الشافعية الكبرىٰ » (٥/ ١٣٨) .
(٤) انظر « بغية الوعاة » (٢/ ١٠٥) .

ومحمدَ بن الطيب قاضيَ القضاة ، ومحمدَ بن الحسن بن فورك[1] ، وإبراهيم بن محمد المهرانيَّ ، والحسين بن محمد البزازي ، وعلىٰ منوال هٰؤلاء الذين أدركناهم شيخُنا وهو لإحياء الحق كلٌّ ، وعلىٰ أعدائه غِلٌّ)[2]

وقال : (**ومن تلامذته المشهورين** ـ يعني : شيخ السنة أبا الحسن الأشعري ـ : أبو الحسن الباهلي ، وأبو عبد الله بن مجاهد ؛ **وهما اللذان أثمرا تلامذةً هم إلى اليوم شموسُ الزمان وأئمة العصر** ؛ كأبي بكر محمد بن الطيب قاضي قضاة العراقِ والجزيرة وفارسَ وكرمانَ وسائرِ حدود هٰذه النواحي ، وأبي بكر محمد بن الحسن بن فورك ، وأبي إسحاق إبراهيم بن محمد المهراني)[3] .

وقال : (**وهو اختيار شيخنا** أبي سهلٍ محمدِ بن سليمان الصعلوكي ، وأبي بكر محمد بن الحسن بن فورك ، ومنهم من ينكره ؛ **وهٰذا اختيارُ جماعة من شيوخ عصرنا** : منهم أبو عبد الله بن مجاهد ، والقاضي أبو بكر محمد بن الطيب الأشعري ، وأبو إسحاق إبراهيم بن محمد الإسفرايني)[4]

وإليك طائفةً من أبرز شيوخه في العلم والرواية ممَّن سبق ذكرُهُم في كلامه المنقول ومن غيرهم :

---

(١) وقع في المطبوع : (الحسين) ، وكذا فيما سيأتي ، والصواب المثبت .
(٢) انظر « أصول الدين » (ص ٣١٠) .
(٣) انظر « أصول الدين » (ص ٣١٠) .
(٤) انظر « أصول الدين » (ص٢٥٣) .

ـ والده الإمام أبو عبد الله طاهر بن محمد (ت ٣٨٣ هـ) : وكان من أهل العلم ، ومن أهل التربية والفضل ، وقد سبق الحديث عنه[١]

ـ الإمامُ أبو سهل محمد بن سليمان الصعلوكيُّ (ت ٣٦٩ هـ) : وسبق التصريحُ به من قبل الإمام أبي منصور كما رأيت ، وهو أيضاً ممن اجتمع بشيخ السنة أبي الحسن ودرس عليه ، وبه وبغيره يلتحقُ الإمام عبد القاهر بالطبقة الثانية من طبقات الأشاعرة ، والإمام أبو سهل علمٌ في الكلام والفقه والتصوف[٢]

ـ الإمامُ أبو عبد الله بن مجاهد (ت ٣٧٠ هـ) : وهو واحدٌ من أخصِّ أربعةٍ صحبوا شيخَ السنة أبا الحسن الأشعري رحمه الله تعالىٰ[٣] ، وكانت له كتبٌ حِسانٌ في الأصول[٤] ، وبأخذه عنه يكون قد شارك شيخه قاضي السنة الباقلاني في أعظم وأفخم شيوخه ، وبه أيضاً يلتحقُ بالطبقة الثانية من طبقات الأشاعرة .

ـ الأستاذُ الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الإسفرايينيُّ (ت ٤١٨ هـ) : وهو أعظمُ شيوخه ، وخليفتُهُ علىٰ كرسيِّ التدريس من بعده ، بل وصاحِبُهُ في قبره بعد موته[٥] .

والإمام أبو إسحاق الإسفراييني شيخُ السنة في عصره ؛ حتىٰ إن قاضي

---

(١) انظر ما تقدم (١/ ١٥) .

(٢) انظر « تبيين كذب المفتري » (ص ٣٥٨) .

(٣) انظر « طبقات الشافعية الكبرىٰ » (٣/ ٣٦٨) .

(٤) انظر « تبيين كذب المفتري » (ص ٣٤٥) .

(٥) انظر (١/ ٥٧) .

أهل السنة الإمام الباقلاني تتلمذَ عليه في الأصول والفقه ، وعامَّةُ شيوخ نيسابورَ هم من تلامذته[1] .

وكان الأستاذ أبو إسحاق من أعلام الرواية ؛ حتىٰ إن الحاكم انتخبَ عليه عشرة أجزاء[2]

قال إمامُنا أبو منصور في « نقض ما عمله أبو عبد الله الجرجاني في ترجيح مذهب أبي حنيفة » وهو يتحدَّثُ عن أبسط الكتب في علم الفرائض ، وعن ثاني كبار المؤلفين فيها : (**إمامُ وقتنا في علوم الكلام والفقه والأصول والمقدرات كلها ، هو الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الإسفراييني** ؛ الذي عينُهُ فُرارُهُ[3] ، وفي كلِّ العلوم متفرقةٌ نارُهُ)[4] .

وقال الحافظ الذهبي في حقِّ الإمام أبي منصور : (وكان أكبرَ تلامذة أبي إسحاق الإسفراييني)[5]

وقال الأديب الصفدي : (تفقَّهَ أبو منصورٍ علىٰ أبي إسحاق إبراهيمَ بنِ محمد الإسفراييني ، وقرأ عليه أصولَ الدين)[6]

وقد ذكره الإمامُ في كتابنا هـٰذا مصرِّحاً باسمه مرَّةً واحدة فقط .

---

(١) انظر « تبيين كذب المفتري » (ص ٤٥٩) .

(٢) انظر « تبيين كذب المفتري » (ص ٤٦٠) .

(٣) مثلٌ يضرب لمن يدلُّ ظاهرُهُ علىٰ باطنه ، وأصله أنه يقال : فرَّ الدابة يفرُّها فراراً ؛ بتثليث الفاء ؛ كشف عن أسنانها لينظر ما سنُّها . انظر « تاج العروس » (ف ر ر) .

(٤) انظر « طبقات الفقهاء الشافعية » (٢/ ٥٥٥) ، وقوله : (متفرقة ناره) لعله أشار فيه لقول الصاحب بن عباد الآتي ذكره (١/ ٢٩) : (والإسفراييني نار تحرق) .

(٥) انظر « سير أعلام النبلاء » (١٧/ ٥٧٢) .

(٦) انظر « الوافي بالوفيات » (١٩/ ٣٢) .

ويظهرُ أنه كان شديدَ التأثُّر بالأستاذ الإسفرايني ، ولا غروَ ؛ إذْ هو ممن بلغ رتبة الاجتهاد ، واستجمع شرائط الإمامة في عصره ، وهو إلىٰ ذلك ورعٌ زاهد[1] ، وقد قال الحافظُ ابن الصلاح : (كان ـ يعني : الإمام عبدَ القاهر ـ كشيخه الأستاذِ أبي إسحاق الإسفرايني في نصرة طريقة الفقهاء ، والشافعيِّ في أصول الفقه في الأغلب ، وهما من المتكلِّمينَ الناصرينَ لقول الشافعي رحمه الله : « لا يجوزُ نسخُ الكتاب بالسنة » ، مع أن أكثر أضرابهما المتكلِّمينَ من الشافعية جَبُنوا عن نصرة المذهب في هـٰذه المسألة ، حتىٰ إن الإمام أبا بكر بن فوركَ نقض كتاباً صنَّفَهُ الشيخ سهلٌ الصعلوكي في نصرة مذهب الإمام فيها)[2]

وقد خلفَهُ من بعده علىٰ كرسيِّ التدريس ؛ قال الحافظ عبدُ الغافر الفارسي : (وأقعدَهُ بعدَهُ في مسجدِ عقيلٍ ؛ للإملاءِ مكانَهُ ، وأملىٰ سنينَ ، واختلفَ إليه الأئمَّةُ فقرؤوا عليه)[3]

ـ الأستاذ الشهيدُ أبو بكر محمد بن الحسن بن فُوركَ (ت ٤٠٦ هـ) : قال الحافظ الزبيدي : (ونقل الأستاذ أبو منصور التميميُّ عن شيخه الإمام أبي بكر بن فورك قال : كلُّ من سمع الغناءَ والقول علىٰ تأويلِ نطقَ به القرآن ، أو وردت به السنة ، أو علىٰ طريق الرغبة إلى الله أو الرهبة منه . . فهنيئاً له ، ومن سمعَهُ علىٰ حظِّ نفسِهِ ، لا حظِّ روحه وقلبه . . فليستغفر الله)[4] .

---

(١) انظر « تبيين كذب المفتري » (ص ٤٦٠) .

(٢) انظر « طبقات الفقهاء الشافعية » (٢/ ٥٥٣) .

(٣) انظر « تبيين كذب المفتري » (ص ٤٧٩) .

(٤) انظر « إتحاف السادة المتقين » (٢/ ٧٣) .

وذكره الإمامُ في كتابنا هـٰذا مصرِّحاً باسمه مرَّةً واحدةً فقط ، وأفادَ كثيراً من كتابه « مشكل الحديث وبيانه » .

وقال في تصانيف الأستاذِ ابنِ فورك الحافظُ المؤرخ عبدُ الغافر الفارسي : (بلغَ تصانيفُهُ في أصول الدين ، وأصول الفقه ، ومعاني القرآن . . قريباً من المئة)[١]

ـ **قاضي السنة أبو بكر محمد بن الطيب الباقلانيُّ (ت ٤٠٣ هـ)** : وهو الذي قال فيه أبو بكر الخوارزميُّ : (كلُّ مصنِّفٍ ببغدادَ إنما ينقلُ من كتب الناس إلىٰ تصانيفه ، سوى القاضي أبي بكر ؛ فإنَّ صدرَهُ يحوي علمَهُ وعلْمَ الناس)[٢]

وقد أفاد الإمامُ عبد القاهر في كتابنا هـٰذا من كُتُبِهِ ، ومن أجلِّها كتابُهُ « تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل » .

وفي هـٰؤلاء الشيوخ الثلاثة الأعلام ، الذين عليهم مدارُ حفظِ عقائد الإسلام ؛ وتدوينِ علوم الكلام . . قال الصاحب بن عبَّاد كلمته الذائعةَ الصيتِ فيهم : (ابنُ الباقلاني بحرٌ مغرِقٌ ، وابنُ فُورَكَ صِلٌّ مُطرِقٌ ، والإسفرايينيُّ نارٌ تُحرِقُ)[٣]

وفي الأستاذينِ أبي إسحاق وابن فورك يقول الإمام الرازي : (وشهرتُهُما في العلم والزهد تغني عن الشرح)[٤] ، وبيَّنَ أن الإمام البغدادي إنما تخرَّج

---

(١) انظر « تبيين كذب المفتري » (ص ٤٤٠) .

(٢) انظر « تبيين كذب المفتري » (ص ٤٢٠ـ ٤٢١) .

(٣) انظر « تبيين كذب المفتري » (ص ٤٦٠ـ ٤٦١) .

(٤) انظر « الرياض المونقة في آراء أهل العلم » (ص ١٧٩) .

بهما ، فكأن قراءته على القاضي الباقلاني كانت لِماماً ، كما بيَّنَ أن أكبر حاملٍ لعلم الأستاذينِ هو الإمام عبد القاهر ، بل لم يذكر غيره ، وكأنَّ باقيَ تلامذتهما لم يُبرِّزوا في العلم كما برَّزَ ؛ قال : (**وأما الأستاذان** : فقد تتلمذَ لهما الأستاذ أبو منصور عبدُ القاهر بن طاهر التميمي البغدادي ؛ الذي كان يسير في الردِّ على المخالفين سيرَ الآجال في الآمال)[1]

ـ **الإمام العارفُ أبو عمرو إسماعيلُ بن نُجيد النيسابوريُّ (ت ٣٦٦ هـ)** : تقدَّمَ أنه أحدُ أعلام « الرسالة القشيرية » ، وأنه جدُّ الإمام أبي عبد الرحمٰن السلمي مؤرِّخِ الصوفية الكبير[2] ، وقد روىٰ عنه في كتابنا ، وصرَّحَ بالرواية عنه الحافظ الذهبي[3] ، وهو ممَّن صحب شيخ الطائفة الإمامَ الجنيد ، وأبا عثمان الحِيريَّ[4]

ـ **شيخُ الإسلام أبو بكر أحمدُ بن إبراهيمَ بن إسماعيل الإسماعيليُّ (ت ٣٧١ هـ)** : وهو بالرواية عنه يشارك شيخَهُ الإسفراييني[5] ، وقد روىٰ عنه مباشرةً في الكتاب الذي بين أيدينا[6] ، ونصَّ علىٰ سماعه منه الإمامُ ابن السبكي[7]

---

(١) انظر « الرياض المونقة في آراء أهل العلم » (ص ١٨٠) .

(٢) انظر (١/ ٢٢) .

(٣) انظر (١/ ٥٢٤) ، و « تاريخ الإسلام » (٢٩/ ١٦٥) .

(٤) انظر « طبقات الشافعية الكبرىٰ » (٣/ ٢٢٢) .

(٥) انظر « تبيين كذب المفتري » (ص ٤٥٩) .

(٦) انظر (١/ ٤٤٦) .

(٧) انظر « طبقات الشافعية الكبرىٰ » (٥/ ١٣٧) .

ـ الإمام الزاهدُ أبو عمرو محمَّد بن أحمدَ بن حمدانَ الحِيريُّ (ت ٣٧٦ هـ) : قال الحاكم : (سماعاتُهُ صحيحة ، وصحب الزهَّادَ ، وأدرك أبا عثمان الحِيريَّ) .

وقد أسندَ عنه الإمامُ في الكتاب الذي بين أيدينا[١]

ـ الإمام القدوةُ أبو عمرو محمدُ بن جعفر بن محمد بن مطر (ت ٣٦٠ هـ) : شيخ العدالة ببلده ، ومعدن الورع ، معروفٌ بالسماع والرحلة والإتقان ؛ كذا قال فيه الحاكم[٢]

وقد أسندَ عنه الإمامُ في الكتاب الذي بين أيدينا[٣] ، وهو من أقدم الشيوخ الذين يروي عنهم .

ـ إبراهيمُ بن أحمد ابن رجاء الأبزاريُّ (ت ٣٦٤ هـ) : نصَّ على الرواية عنه حافظ الدنيا ابن عساكر[٤] ، وحَسُنَ ذكره بين شيوخه لرفعةِ أعلام طبقته شيوخاً وتلاميذَ .

ـ عبدُ الله بن محمد بن طاهر الصوفيُّ : وهو ممَّنْ رأى الإمامَ شيخَ السنة أبا الحسن الأشعري .

وروىٰ حافظ الدنيا ابن عساكر بسنده إلى الأستاذ الإمام أبي منصورٍ

---

(١) انظر (١/ ٤٤٦ـ ٤٤٧) .

(٢) انظر « سير أعلام النبلاء » (١٦/ ١٦٢) .

(٣) انظر (١/ ٤٤٦) .

(٤) انظر « تاريخ دمشق » (٦/ ٢٧٢) ، وروى البيهقي عن الأستاذ البغدادي عنه ، انظر مثلاً « السنن الكبرىٰ » للبيهقي (٧/ ٢٨٩) .

البغداديّ قال : سمعت عبدَ الله بن محمد بن طاهر الصوفيَّ يقول : **رأيتُ أبا الحسن الأشعريَّ في مسجد البصرة وقد أبهتَ المعتزلةَ في المناظرة ، فقال له** بعضُ الحاضرين : قد عرفنا تبحُّرَكَ في علم الكلام ، وإنِّي أسألُكَ عن مسألة ظاهرة في الفقه ، فقال : سلْ عمَّا شئتَ ، فقال له : ما تقول في الصلاةِ بغير (فاتحةِ الكتاب) ؟

فقال : حدثنا زكريا بن يحيى الساجيُّ ، حدثنا عبدُ الجبار ، حدثنا سفيانُ ، حدثني الزهريُّ ، عن محمود بن الربيع ، عن عبادةَ بن الصامت ، عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم قال : « لا صلاةَ لمنْ لم يقرأْ بـ (فاتحةِ الكتابِ) » .

قال : وحدثنا زكريا ، حدثنا بُندار ، حدثنا يحيى بنُ سعيد ، عن جعفرِ بن ميمونٍ ، حدثني أبو عثمانَ ، عن أبي هريرةَ قال : أمرني رسولُ الله صلىٰ عليه وسلم أنْ أناديَ بالمدينةِ : « أنَّهُ لا صلاةَ إلا بـ (فاتحةِ الكتابِ) » .

قال : **فسكتَ السائلُ ولم يقلْ شيئاً**[1]

ـ أبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجانيُّ أحد الأئمة الثقات في الحديث (ت ٣٦٥ هـ) : صاحب كتاب « الكامل في ضعفاء الرجال » المشهور ، وقد صرَّحَ برواية الإمام عبد القاهر عنه الإمامُ ابن السبكي[2] .

وممَّن رَوىٰ عنهم الإمام البغدادي أيضاً : أبو أحمد النيسابوري الحاكم

---

(١) انظر « تبيين كذب المفتري » (١٣٥) .

(٢) انظر « طبقات الشافعية الكبرىٰ » (٥/ ١٣٧) .

الكبير ، وأبو عبد الله الحاكم ، وأحمد بن محمَّد بن أحمد العمروي ، وأبو سعيد إسماعيل بن أحمد الخلَّالي الجرجاني ، وأبو سهل بشر بن أحمد الإسفرايني ، وأبو عبد الله محمَّد بن يزيد الزاهد النيسابوري ، وغيرهم .

تلامذته والرواة عنه

حملَ العلمَ عن الإمام البغدادي قاماتٌ علمية لها شأنُها ، وكثُرَ عددُها ، وبقيَتِ الرواية عنه حيَّةً إلىٰ سنة (٥١٢ هـ) ، **فممَّن أخذ العلم وروىٰ عنه :**

ـ **صهرُهُ الإمام أبو المظفر شاهْفُورُ بن طاهر بن محمد الإسفرايينيُّ** (ت ٤٧١ هـ) : قال الحافظ عبد الغافر الفارسي في صفته : (الإمامُ الكامل الفقيهُ الأصوليُّ المفسر ، ارتبطَهُ نظامُ المُلكِ بطوسَ)[١] .

وقال أيضاً : (صنَّفَ « التفسير الكبير » المشهور ، وصنَّفَ في الأصول ، **وكان له اتصالُ مصاهرةٍ بالأستاذ أبي منصور البغدادي**)[٢] .

ويظهرُ أن لفظة (شاهفور) لقب له ؛ فقد ترجم الحافظ عبد الغافر لولده فقال : (عبدُ الله بن طاهر بن محمد الإسفرايني ، أبو القاسم بنُ الإمام شاهفورَ ، **سبطُ الإمام أبي منصور عبدِ القاهر بن طاهر البغدادي** ، نزيلُ بلخَ وإمامهم ومذكرهم ومفتيهم ووجهُ مشايخهم)[٣]

---

(١) انظر « تبيين كذب المفتري » (ص ٥١٧) .

(٢) انظر « طبقات الشافعية الكبرىٰ » (٩/ ٣٢٨) ، وقال الحافظ الذهبي في « سير أعلام النبلاء » (١٨/ ٤٠١) : (صاهر الأستاذ أبا منصور البغدادي) .

(٣) انظر « المنتخب من السياق » (ص ٣١٥) .

وقد روىٰ هـٰذا السبط عن جدِّهِ الإمام عبد القاهر أيضاً ؛ فقد قال عبد الغافر : (سمع من أبيه وجده وبعده عن الطبقة الثانية)[1]

ومن نظر في كتابه « التبصير في أصول الدين » عرفَ حجم الأثر الكبير الذي تركَهُ الإمام البغداديُّ فيه ، حتىٰ إن النزعة الاطلاعيَّةَ الواسعة على الفِرَقِ الكلامية وأقوالها تتجلَّىٰ فيه .

ثم اسمعْ ما قاله هـٰذا التلميذُ الإمام في حقِّ هـٰذا الشيخ الجليل : (لو لم يكن لأهل السنة والجماعة من مصنِّفٍ لهم في جميع العلوم ، على الخصوص والعموم ، إلا من كان فردَ زمانه ، وواحدَ أقرانه ؛ في معارفه وعلومه ، وكثرةِ الغُرَرِ من تصانيفه ؛ وهو الإمام أبو منصور عبدُ القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي التميمي قدَّسَ الله روحَهُ[2]

وما من علمٍ من العلوم إلا وله فيه تصانيفُ ، ولو لم يكن له من التصانيفِ إلا كتابُ « الملل والنحل » في أصول الدين ؛ وهو كتابٌ لا يكادُ يسعُ في خاطر بشر أنه يُتمكَّنُ من مثله ؛ لكثرة ما فيه من فنونِ علمه ، وتصانيفُهُ في الكلام والفقه والحديث والمقدَّراتِ التي هي أمُّ الدقائق. . تخرجُ عن الحصر ، لم يُسبقْ إلىٰ مثل كتبه في هـٰذه الأنواع ، مع حسن عبارته ، وعذوبةِ بيانه ، ولطافة كلامِهِ في جميع كتبه)[3]

ـ الإمام العارف بالله أبو علي الفارْمَذيُّ (ت ٤٧٧ هـ) : وهو شيخُ حجة

---

(١) انظر « المنتخب من السياق » (ص ٣١٥) .

(٢) وحذف جواب الشرط لفهمه من السياق ؛ يعني : (لكفاهم) مثلاً .

(٣) انظر « التبصير في الدين » (ص ١٩٤) .

الإسلام الغزالي في الطريقة كما حكىٰ ذلك الحافظ عبد الغافر الفارسي[1]

قال الحافظ الذهبي : (وسمعَ في رجوليَّتِهِ من : أبي عبد الله بن باكويه ، وأبي منصور عبدِ القاهر البغدادي المتكلِّمِ ، وأبي حسانَ المزكي ، وطائفة)[2]

ـ شيخُ السنة الإمام أبو بكر أحمدُ بن الحسين البيهقيُّ (ت ٤٥٨ هـ) : الذي قال فيه إمامُ الحرمين عبدُ الملك الجويني : (ما مِنْ شافعيٍّ إلا وللشافعيِّ عليه مِنَّةٌ إلا أحمدَ البيهقيَّ ؛ فإن له على الشافعيِّ مِنَّةً ؛ لتصانيفِهِ في نُصرةِ مذهبِهِ وأقاويله)[3]

وقد أكثرَ الإمام البيهقيُّ الرواية عن الإمام عبد القاهر في عامَّةِ كتبه ؛ الفقهية والأثرية والوعظية ، حتىٰ فاضَ اسمُهُ فيها .

ـ الإمام الأستاذُ أبو القاسم عبد الكريم القشيريُّ (ت ٤٦٥ هـ) : صاحبُ « الرسالة » وحسبُكَ بها ، وقد نصَّ عبدُ الغافر الفارسي علىٰ أنه روىٰ عن الإمام أبي منصور البغدادي[4]

ـ إمام الحرمين عبدُ الملك الجوينيُّ (ت ٤٧٨ هـ) : حيث قال في كتابه « نهاية المطلب » : (وما رتَّبَ أحدٌ من الفرضيينَ هٰذا البابَ ترتيبَ الأستاذ

---

(١) انظر « تبيين كذب المفتري » (ص ٥٤٦) .

(٢) انظر « سير أعلام النبلاء » (١٨/ ٥٦٥) .

(٣) رواه الحافظ ابن عساكر في « تبيين كذب المفتري » (٤٠٨) .

(٤) انظر « تبيين كذب المفتري » (ص ٤٧٩) ، و« طبقات الشافعية الكبرىٰ » (٥/ ١٣٧) .

أبي منصور البغدادي ، ونحن نتَّخذُ ترتيبَهُ أسوةً في الباب ، ثم نذكرُ فيه ما ينبغي إن شاء الله)[١]

وقد نصَّ الحافظ ابن كثير أنه أخذ عنه علم الفرائض ، ونقل العلامة الفقيه ابن قاضي شهبة عن بعضهم أنه قال : (إن إمام الحرمين أخذ عنه الفرائض)[٢]

- **إمام المفسِّرين أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري (ت ٤٦٨ هـ)** : وقد روىٰ عنه في كتابه « أسباب النزول » في عدة مواضع منه .

- **عبدُ الغفار بن محمد بن شيرويه النيسابوريُّ (ت ٥١٠ هـ)** : نصَّ على الرواية له عن الإمام عبد القاهر كلٌّ من الحافظ الذهبي والإمام ابن السبكي[٣]

- **المسندُ المُعمَّر أبو العلاء عبيدُ بن محمد القشيريُّ (ت ٥١٢ هـ)** : وهو خاتمةُ من روىٰ عنه[٤]

وممَّن أخذ وروىٰ عن الإمام عبد القاهر أيضاً : الإمام الفقيه أبو بكر بن زنجويه الزنجاني الشافعي[٥] ، ونصر بن أحمد بن عبد الملك الأندلسي ، وكان ذلك لمَّا رحل إلى المشرق[٦] ، والإمام الأديب أبو الفضل الحسن بن

---

(١) نهاية المطلب (٩/ ٩٦) .
(٢) انظر « طبقات الشافعيين » (١/ ٣٩٣) ، و« طبقات الشافعية » (١/ ٢١١) .
(٣) انظر « تاريخ الإسلام » (٢٩/ ٢٦٥) ، و« طبقات الشافعية الكبرىٰ » (٥/ ١٣٧) .
(٤) انظر « سير أعلام النبلاء » (١١/ ١٩٤) ، و« تذكرة الحفاظ » (٤/ ١٢٥٠) .
(٥) انظر « سير أعلام النبلاء » (١٩/ ٢٣٦) .
(٦) انظر « جذوة المقتبس » (ص ١٢٧) ، و« بغية المتلمس » (ص ٤٧٦) .

عليٍّ البَحْروي ، وكان تلميذه في علم النحو خصوصاً[1] ، والقاضي أبو الحسن المُحكمي الأسدآباذي[2] ، والصوفي الواعظ سلمة أبو محمد النيسابوري[3] ، والإمام ناصر المهدي المروزي[4] ، وغيرهم الكثير .

ثناءات العلماء عليه

قال فيه شيخُ الإسلام أبو عثمان الصابونيُّ : (كان من أئمَّةِ الأصول وصدورِ الإسلام بإجماعِ أهل الفضل والتحصيل ، بديعَ الترتيب ، غريبَ التأليف في التهذيب ، يراهُ الجِلَّةُ صدراً مقدَّماً ، ويدعوهُ الأئمَّةُ إماماً مفخَّماً)[5]

وقال الحافظ المؤرخ عبد الغافر النيسابوريُّ : (الأستاذُ الإمام الكامل ذو الفنون ، الفقيهُ الأصوليُّ ، الأديبُ الشاعر النحويُّ)[6] .

قال الإمام فخرُ الدين الرازيُّ : (كان يسيرُ في الردِّ على المخالفين سيرَ الآجال في الآمال ، وكان علَّامةَ العالَمِ في الحساب والمقدَّرات والكلام والفقه والفرائض وأصول الفقه ، ولو لم يكنْ له إلا كتابُ « التكملة في الحساب ».. لكفاهُ)[7]

---

(١) انظر « تاريخ بيهق » (ص ٣٨٥) .

(٢) انظر « التدوين في أخبار قزوين » (٣/ ٣٤٨) .

(٣) انظر « الوافي بالوفيات » (٢٤/ ٤٧) .

(٤) انظر « المنتخب من تاريخ نيسابور » (ص ٣٩٤) ، و« مرآة الجنان » (٣/ ٤١) .

(٥) رواه ابن عساكر في « تبيين كذب المفتري » (٢٨٤) .

(٦) رواه ابن عساكر في « تبيين كذب المفتري » (٢٨٥) .

(٧) انظر « الرياض المونقة في آراء أهل العلم » (ص ١٨٠) .

وقال أبو منصور الثعالبيُّ : (فقيهٌ وجيهٌ نبيه ، قليلُ الشبيه ، يتفقَّهُ علىٰ مذهب الشافعي ، ويتكلَّمُ علىٰ مذهب الأشعري ، ويرجعُ إلىٰ رأس مالٍ في الأدب والنحو)[1]

وقال إمام الحرمين الجويني : (إمام الصناعة مطلقاً ، وكل الصيد في جوف الفرا)[2]

وقال ابن خَلِّكانَ : (الفقيه الشافعيُّ الأصولي الأديبُ ؛ كان ماهراً في فنون عديدة)[3]

وقال الحافظ الذهبيُّ : (العلامةُ البارع ، المتفنِّنُ. . . ، صاحبُ التصانيف البديعة ، وأحدُ أعلام الشافعية) .

ثم قال : (وكان رئيساً مُحتشِماً مُثْرِياً ، له كتاب « التكملة في الحساب » ، وكنت أفردتُ له ترجمة لم أظفر الساعةَ بها)[4]

وقال الإمامُ ابن السبكي : (إمامٌ عظيمُ القدر ، جليلُ المحل ، كثيرُ العلم ، حَبْرٌ لا يُساجَلُ في الفقه وأصوله والفرائض والحساب وعلم الكلام .

اشتَهر اسمُهُ ، وبَعُدَ صيتُهُ ، وحمل عنه العلمَ أكثرُ أهل خراسان)[5]

---

(١) انظر « يتيمة الدهر » (٤/ ٤٧٧) .
(٢) انظر « نهاية المطلب » (٩/ ٢٤٩) ، والمراد بالصناعة هنا : علم الفرائض والحساب .
(٣) انظر « وفيات الأعيان » (٣/ ٢٠٣) .
(٤) انظر « سير أعلام النبلاء » (١٧/ ٥٧٢ـ٥٧٣) .
(٥) انظر « طبقات الشافعية الكبرىٰ » (٥/ ١٣٦) .

مؤلفاته

قال الإمامُ أبو المظفر الإسفرايني صهرُ الأستاذ الإمام عبد القاهر : (وما من علمٍ من العلوم إلا وله فيه تصانيفُ)[1] .

ونعت مؤلفاته بقوله : (وتصانيفُهُ في الكلام والفقه والحديث التي هي أمُّ الدقائق . . تخرجُ عن الحصر ، لم يسبق إلىٰ مثل كتبه في هـٰذه الأنواع ، مع حسن عبارته ، وعذوبة بيانه ولطافة كلامه في جميع كتبه)[2]

قال الإمام ابنُ السبكي : (وجميعُ تصانيفه بالغةٌ في الحسن أقصى الغايات)[3]

ووقع علىٰ ورقة العنوان من النسخة (ب) المعتمدة في تحقيق النصِّ : (وذُكرَ أنْ كان له من التآليف الجليلة من الفقه وغيره ما يزيد عن عشرين مجلَّداً)[4]

وإليك أسماءَ كتبه التي تمَّ الوقوف عليها :

ـ « إبطالُ القول بالتولُّدِ » أو « التولُّد » : ذكره في كتابنا الذي بين أيدينا حيث قال : (فأما الكلامُ علىٰ من قال منهم : بتولُّد الإدراكاتِ من السمع والبصر وغيرهما من فعل مَن فعلَ أسبابَها . . فمبنيٌّ علىٰ إبطال القول

---

(١) انظر « التبصير في أصول الدين » (ص ١٩٤) .

(٢) انظر « التبصير في أصول الدين » (ص١٩٤) .

(٣) انظر « طبقات الشافعية الكبرىٰ » (٥/ ١٤٠) .

(٤) انظر (١/ ١١٤) .

بالتولُّد ، وقد أفردنا لذلك كتاباً)[1]

ـ « أحكامُ السماع » : قال الحافظ الزبيدي : (ونقل الأستاذُ أبو منصور التميميُّ عن شيخه الإمام أبي بكر بن فورك قال : كلُّ من سمع الغناءَ والقول على تأويلٍ نطقَ به القرآن ، أو وردت به السنة ، أو على طريق الرغبة إلى الله أو الرهبة منه . . فهنيئاً له ، ومن سمعَهُ على حظِّ نفسِهِ ، لا حظِّ روحِهِ وقلبه . . فليستغفرِ اللهَ)[2]

وقال أيضاً : (وقال الأستاذ أبو منصور البغداديُّ في مؤلَّفه في السماع كان عبدُ الله بن جعفر مع كبر شأنه يصوغُ الألحانَ لجواريه ، ويسمعُها منهنَّ على أوتاره)[3]

ـ « الأسماءُ والصفات » أو « تفسيرُ أسماءِ الله الحسنىٰ » أو « شرح الأسماء » أو « تفسيرُ الأسماء والصفات » : وهو الكتابُ الذي بين أيدينا ، وله حديث مفردٌ[4]

ـ « أجوبة مسائل الجاجَرْميين » : وهو كتاب « الفتاوىٰ » نفسُهُ علىٰ ما يظهر ، وقد ذكره العلامة السمهودي ، قال : (وقال الأستاذ أبو منصور البغدادي في « أجوبة مسائل الجاجَرْميين » : قال المتكلمون المحقِّقون من

---

(١) انظر (١/ ٦٤٠) ، وكذا ذكره في « عيار النظر » (ص ١٧٨) .

(٢) انظر « إتحاف السادة المتقين » (٢/ ٧٣) ، وما أعظمَ كلمتَهُ هـٰذه وأخصرها وألطفها ! فقد بيَّنَ حكمَ السماع بأخصر عبارة ، وعلَّلَهُ بأوضح بيان ، والتمس العذرَ للعاصي فيه ، وفتح له باب الاستغفار .

(٣) انظر « إتحاف السادة المتقين » (٦/ ٤٥٨) .

(٤) انظر (١/ ٥٩) .

أصحابنا : إن نبيَّنا محمداً صلى الله عليه وسلم حيٌّ بعد وفاته ، يُسَرُّ بطاعات أمته ، وإن الأنبياء صلواتُ الله وسلامه عليهم لا يبلَوْنَ) ، وانظر كتابه « **الفتاوىٰ** » ؛ ففيه مزيدُ بيان[1]

ـ « **أحكامُ الوطء التامِّ** » : ذكره الإمامُ ابن السبكي ، وقال : (وهو المعروفُ بـ« **التقاءِ الختانين** » ، في أربعة أجزاء)[2]

ـ « **أصـولُ الإيمـان** » أو « **الإيمـانُ وأصـولـه** » أو « **مسـائـلُ الإيمـانِ وأصوله** » : ذكرَهُ في الكتاب الذي بين أيدينا بقوله : (فأما دلائلُ كلِّ فصلٍ وحججُ أهلِ الحقِّ فيه . . فقد استقصيناها في الكتاب الذي أفردناه في مسائل الإيمانِ وأصوله ، وأبوابه وفصوله)[3]

ولا شكَّ أن مبحث اسمه تعالى (المؤمن) قد ضمَّ كثيراً ممَّا كتبه المؤلف في كتابه « الإيمان » ، وذكرَهُ ضمنَ مؤلفاته أيضاً الإمام ابن السبكي[4]

والظاهرُ من النقول التي في « الأسماء والصفات » : أن كتاب « أصول الإيمان » هـٰذا هو كتابُ « **أصول الدين** » ، ففيه ما ذكره المؤلفُ من بيان معنى الإيمان لغة واصطلاحاً ، وتحدَّثَ عن ماهيته ، ومحلِّهِ ، ومباينته للعمل تحقيقاً ، وإن كان العملُ يسمَّىٰ إيماناً شرعاً ، وذكرَ كعادته خلافاتِ

---

(١) انظر (١/٤٦) .

(٢) انظر « طبقات الشافعية الكبرىٰ » (٥/ ١٤٠) .

(٣) انظر (٣/٦) .

(٤) انظر « طبقات الشافعية الكبرىٰ » (٥/ ١٤٠) .

الإسلاميين فيه ، وردَّ على المخالفين ، وبيَّنَ أحكام دار الإيمان ودار الكفر ، هـٰذا ما يظهر ، والله أعلم .

ـ « **الأصولُ الخمسةَ عشرَ** » أو « **أصولُ الدين** » أو « **الأصول الدينية** » : من أعظم المختصرات في علم العقائد والكلام ، وهو من الكتب المتوسطة حجماً فيه ، فلا خللَ ولا مللَ .

قال الإمامُ في مقدمته : (هـٰذا كتابٌ ذكرنا فيه خمسةَ عشرَ أصلاً من أصول الدين ، وشرحنا كلَّ أصل منها بخمسَ عشرةَ مسألة ؛ من مسائل العدل والتوحيد ، والوعد والوعيد ، وما يليقُ بها من مسائل النبوَّاتِ والمعجزات ، وشروط الإمامة والزعامة ، من الأولياء وأهل الكرامة ، وأشرنا في كلِّ مسألة منها إلىٰ أصولِها بالتحصيل دون التطويل ؛ ليكون مجموعها للعالِم تذكرة ، وللمتعلم تبصرة ، بعون الله وتوفيقه)[١]

وقد نقل عنه الحافظُ ابن الصلاح في « طبقات الفقهاء الشافعية »[٢] ، وقد طُبِعَ قديماً باسم « **أصول الدين** » طبعةً تحتاجُ إلىٰ مزيد عناية ، وكذا طُبِعَ باسم « **أصول الإيمان** » ، وقد ذكر هـٰذا الاسم مفرداً .

ـ « **بلوغُ المدىٰ عن أصول الهدىٰ** »[٣] : وهو من كتب العقائد وعلم

---

(١) انظر « أصول الدين » (ص ١) .

(٢) انظر « طبقات الفقهاء الشافعية » (٢/ ٥٥٣) .

(٣) وقع في عنوان هـٰذا الكتاب اختلاف كبير نشأ عن تصحيف بلا شك ، حتىٰ إن النسخ الخطية تصحف فيها إلىٰ « بلوغ الهدىٰ عن أصول الهدىٰ » ، وقد جاء اسمُ الكتاب عند الإمام ابن السبكي : « بلوغ المدىٰ عن أصول الهدىٰ » كالمثبت ، وعند المؤرخ الأديب الصفدي : « بلوغُ المدىٰ في أصول الهدىٰ » ، والكلُّ محتمل .

الكلام ، وقد ذكرَهُ الإمام عبد القاهر في كتابنا فقال : (فأمَّا الكلامُ علىٰ نفاة الأعراض : فقد استقصيناهُ في كتاب « **بلوغ المدىٰ عن أصول الهدىٰ** » ، وبنينا علىٰ إثبات الأعراض أصولَ الموحِّدين في حدوث العالَمِ)[١]

ـ « **تأويلُ المتشابهات في الأخبار والآيات** » أو « **تأويلُ متشابه الأخبار** » : وهو في مسألة كلاميَّةٍ ذات وشائجَ وذيوع ، وقد ذكره الإمام في الكتاب الذي بين أيدينا ؛ قال : (وقد استقصينا تأويلَ الأخبار التي يُوهِم ظاهرُها التشبيهَ في كتاب مفردٍ)[٢]

ـ « **التحصيلُ في أصول الفقه** » : ذكره الإمامُ ابن السبكي[٣] ، وهو واحدٌ من المراجع التي اعتمد عليها الإمام الزركشي في « البحر المحيط » كما ذكر في مقدمته[٤]

ـ « **تفسيرُ القرآن** » : وقد ذكره الإمام في الكتاب الذي بين أيدينا فقال : (وقد استقصينا حكمَ ما يُهمَزُ وما لا يُهمَزُ من القرآن في كتاب « **تفسير القرآن** »)[٥]

ـ « **تفضيلُ الفقير الصابر على الغني الشاكر** » ذكره الإمامُ ابن السبكي[٦] ، وهو كتاب في مسألة صوفية مشتهرة ، وفصَّل القول فيها حجة

---

(١) انظر (١/ ٣٨٥) .
(٢) انظر (١/ ٧٤٥) .
(٣) انظر « طبقات الشافعية الكبرىٰ » (٥/ ١٤٠) .
(٤) البحر المحيط (١/ ٧) .
(٥) انظر (٣/ ١٦) .
(٦) انظر « طبقات الشافعية الكبرىٰ » (٥/ ١٤٠) .

الإسلام الغزالي وغيره ، ومرجعُها إلى التوقيف .

ـ « **التكملةُ في الحساب** » : وحسبُكَ بكلمة الإمام الرازي فيه : (وكان علَّامةَ العالَمِ في الحساب والمقدَّرات والكلام والفقه والفرائض وأصول الفقه ، ولو لم يكن له إلا كتابُ « **التكملة في الحساب** » . . لكفاهُ)(١)

وقال إمام الحرمين الجويني : (ثم وجدت كلامَ الأستاذ أبي منصور البغدادي في كتابه المترجم بـ« **التكملة في الحساب** » أحوىٰ) .

ـ « **الحربُ على ابن حرب** » : ردَّ فيه علىٰ أبي الفضل جعفر بن حرب الهمذاني المعتزلي ؛ صاحب « متشابه القرآن » و« الاستقصاء » و« الرد علىٰ أصحاب الطبائع » و« الأصول »(٢)

وقد ذكر الأستاذُ هـٰذا الكتاب في كتابه « الفرق بين الفرق » ؛ فقال : (لابن حرب كتابٌ في بيان ضلالاته ، وقد نقضناه عليه ، وسمَّينا نقضَنا عليه بكتاب « **الحرب على ابن حرب** » ، وفيه نقضُ أصوله وفصوله بحمد الله ومَنِّهِ)(٣)

ـ « **دلائلُ النبوة** » : وقد ذكره الإمامُ في كتابه « أصول الدين » ؛ حيث قال : (والكلمة في هـٰذا الباب قد استقصيناها في كتاب « **دلائل النبوة** ») .

ـ « **الرؤيةُ** » : يبحث في مسألة كلامية فيها جدلٌ حارٌّ ؛ وهي في جواز رؤية الحادثِ للقديمِ جلَّ وعزَّ ، وقد ذكر الإمام هـٰذا الكتاب في كتابه

---

(١) انظر « الرياض المونقة في آراء أهل العلم » (ص ١٨٠)

(٢) انظر « سير أعلام النبلاء » (١٠/ ٥٤٩ـ ٥٥٠) .

(٣) الفرق بين الفرق (ص ١٦٩)

« الفرق بين الفرق » ؛ إذ قال : (وقد استقصينا مسائلَ الرؤية في كتاب مُفرد)[1]

- « شرحُ مفتاح ابن القاصّ » : في الفقه الشافعي ، قال الإمام السبكي : (وكتاب « شرح مفتاح ابن القاصّ » ، وهو الذي نقلَ عنه الرافعيُّ في آخر باب الرجعة وغيره)[2]

وقال ابن قاضي شهبة : (قال بعضهم : وحيث نقل الرافعي عن بعض شروح « المفتاح » وأبهمَهُ . . فالمرادُ شرحُ المذكور)[3]

- « الصفات » : ذكره الإمامُ ابن السبكي[4] ، ولم يذكر ماهيةَ مادته والعلم الذي يبحث فيه ، ولعل الأستاذ صنَّفَهُ في بيان الصفات الأزلية العزيزة[5]

وقد قال الإمام ابن المعلِّم ذاكراً أنفع كتب الأستاذ : (صنَّفَ من الكتب الكثير ، وأنفعها : كتابُهُ في الصفات ، وكتابُهُ في تفسير أسماء الله الحسنىٰ)[6]

- « عقودُ الحدود » : وهو كتابٌ في صناعة الحدود والتعريفات ، وأظنُّهُ

---

(١) الفرق بين الفرق (ص ٣٣٦) .

(٢) انظر « طبقات الشافعية الكبرىٰ » (٥/ ١٤٠) .

(٣) انظر « طبقات الشافعية » (١/ ٢١٢) .

(٤) انظر « طبقات الشافعية الكبرىٰ » (٥/ ١٤٠) .

(٥) وبعيدٌ أن يكون هـٰذا الكتاب في صفات الحوادث ، وقد ذكره حاجي خليفة في « كشف الظنون » (٢/ ١٤٣٢) ، وذكر معه كتباً منوعة ؛ منها كتاب أبي يعلى الفراء ؛ وهو من الكتب الموضوعة لبيان الصفات الإلـٰهية ، والله أعلم .

(٦) انظر « نجم المهتدي ورجم المعتدي » (١/ ٩٦ ، ٤١٩) .

سارَ فيه علىٰ نهج شيخه الأستاذ ابن فوركَ في كتابه « الحدود في الأصول » ، إلا أنه وسَّعَ القول في ذلك .

وقد ذكر هـٰذا الكتاب في كتابه « عيار النظر » ؛ حيث قال : (وقد ذكرنا في كتاب « عقود الحدود » حدودَ جميع الأشياء المحدودة ، واقتصرنا في هـٰذا الباب علىٰ معاني حدود أشياءَ يكثر استعمال أسمائها في الجدل)[1]

ـ « **عيارُ النظر في علم الجدل** » : وهو من الكتب التأسيسية لعلم الجدل علىٰ أُسُسٍ تراعي التوافقَ بين أحكام العقل والخطابات التشريعية ، بلغة منطقية إسلامية ، ومن وقفَ عليه أبهرَهُ علمُ الإمام البغدادي وسعةُ اطِّلاعه علىٰ كلام المتقدمين من فلاسفةٍ وجدليين ، وقد طبع الكتاب بحمد الله تعالىٰ .

ـ « **الفتاوىٰ** » : وقد وقف عليها الحافظُ الشامي ، ونقلَ عنها في كتابه « سبل الهدىٰ والرشاد » ، قال : (**قال الأستاذ أبو منصور عبدُ القاهر بن طاهر البغدادي شيخُ الشافعية في « فتاويه »** : قال المتكلِّمون المحقِّقون من أصحابنا : إن نبيَّنا صلى الله عليه وسلم حيٌّ بعد وفاته ، وإنه يُسَرُّ بطاعات أمَّته ، ويحزنُ بمعاصي العصاة منهم ، وإنه تبلغُهُ صلاةُ من يصلِّي عليه من أمَّته .

وقال : إن الأنبياء لا يبلَون ، ولا تأكل الأرض منهم شيئاً ، وقد ماتَ موسىٰ في زمانه ، وأخبر نبيُّنا صلى الله عليه وسلم : أنه رآه في قبرِهِ مصلِّياً ، وذكر في حديث المعراج : أنه رآه في السماء وآدمَ وإبراهيم ، وقالوا له :

(١) عيار النظر (ص ٣٣٧) .

مرحباً ، وإذا صحَّ لنا هـٰذا الأصلُ قلنا : **نبيُّنا صلى الله عليه وسلم قد صار حيّاً بعد وفاته وهو علىٰ نبوته** . انتهىٰ)[1]

وقد نقل العلامة السمهودي في « **وفاء الوفا** » قريباً من هـٰذا النصِّ عن كتاب عزاه للإمام البغدادي وسمَّاه : « **أجوبة مسائل الجاجَرْميين** »[2] ، وأحسبُ أن الفتاوى المدونة كانت أجوبةً لأسئلةٍ رُفِعَتْ إليه .

ـ « **فضائحُ المعتزلة** » أو « **فضائح القدرية** » : ذكره في الكتاب الذي بين أيدينا ؛ قال : (فقد استقصينا فضائحَ هـٰؤلاء المبتدعة في هـٰذه المسألة وغيرِها في كتابِنا الموسوم بـ « **فضائح المعتزلة** »)[3]

وباسم « **فضائح القدرية** » ذكره الإمام عبد القاهر في كتابه « **الفرق بين الفرق** » حيث قال : (والبصريون من المعتزلة يكفِّرونَ البغداديين منهم ، والبغداديون يكفرونَ البصريين ، وكلا الفريقين صادقٌ في تكفير الفريق الآخر كما بيَّنَّاهُ في كتاب « فضائح القدرية »)[4]

ـ « **فضائحُ الكرامية** » : وهو من الكتب التي ذكرها الإمام في الكتاب الذي بين أيدينا ؛ قال (وقد استقصينا الكلامَ عليهم ـ يعني : الكرامية ـ في ذلك في كتابنا الذي سميناه بـ « فضائحِ الكرامية »)[5]

---

(١) انظر « سبل الهدىٰ والرشاد » (١٢/ ٣٥٥) .

(٢) انظر « وفاء الوفا » (٤/ ١٨٠) .

(٣) انظر (١/ ١٨٦ ـ ١٨٧) .

(٤) انظر « الفرق بين الفرق » (ص ١٨٢) .

(٥) انظر (٢/ ٥٤٠) .

ـ « **القضايا في الدور والوصايا** » : انظر كتابه « المسائل الدوريات »[1]

ـ « **الكفايةُ** » : ذكر فيه بإسناده رواياتٍ وأخباراً أثرية فيها استدراك السيدة عائشة على الصحابة في بعض الروايات والمسائل الفقهيات .

وقد ذكره ونقل عنه العلامة الزركشي في كتابه « **الإجابة لما استدركت عائشة على الصحابة** » ، وفيه يقول مثلاً : (رویٰ أبو منصور البغدادي في « كفايته »)[2]

ـ « **العمادُ في مواريث العباد** » : كان الأستاذ أبو منصور إماماً في فن الفرائض ، وسبقَ أن إمام الحرمين قد درسَ عليه هٰذا العلم وهو من هو ، قال الإمام ابن السبكي في صفةِ هٰذا الكتاب : (**ليس في الفرائض والحساب له نظير**)[3]

ـ « **الفَرْقُ بين الفِرَق** » أو « **شرح حديث افتراق الأمة** » : ولا يزال الأستاذ يُعرَفُ بهٰذا الكتاب ؛ إذ لم يؤلَّف في شرح هٰذا الحديث كتابٌ أجمعُ منه ، وقد بيَّنَ فيه أصول أهل السنة والجماعة ، وأنهم هم أهل الحقِّ ، وأنهم كانوا ولا يزالون غالبين علىٰ أمة الإسلام ، وهو من أقدم كتبه المطبوعة له .

ـ « **هيئةُ العالم** » : وهو كما يظهر في علم الهيئة ، صوَّرَ فيه شكل الأرض ومكانها من العالم ، وتحدَّث فيه عن الكواكب وأفلاكها ، وقد ذكرَهُ

---

(١) انظر (١/ ٤٩) .

(٢) الإجابة لما استدركت عائشة على الصحابة (ص ٧١) .

(٣) انظر « طبقات الشافعية الكبرىٰ » (٥/ ١٤٠) .

الأستاذ في كتابه « أصول الدين » ؛ فقال : (وقد استقصينا هـٰذه المسألة وأشكالها في كتابنا الذي سميناه كتاب « **هيئة العالم** »)[1]

ـ « **المحصولُ من الأصول** » : ذكره في كتابه « عيار النظر »[2] ، ولا يبعد أن يكون كتابَ « التحصيل »[3] ، والله أعلم .

ـ « **المسائلُ الدوريات** » أو « **القضايا في الدور والوصايا** » : وهو كتابٌ في مسائل فقهية لها علقةٌ بالحسابات الرياضية ، واستخراج المجاهيل بالجبر والحساب ، والأستاذ عبد القاهر إمامٌ في هـٰذا .

قال العلامة ابن قاضي شهبة : (قد تكرَّرَ نقل الرافعيِّ عنه ـ يعني : كتاب « شرح المفتاح » للأستاذ البغدادي ـ خصوصاً في الدوريات والوصايا ؛ فإنه كان إماماً في ذلك ؛ **حتىٰ إنه صنف كتاباً في الدوريات في جميع أبواب الفقه ، وهو تصنيفٌ غريب** ، قال بعضهم : وحيث نقل الرافعي عن بعض شروح « المفتاح » وأبهمَهُ . فالمرادُ شرحُ المذكور)[4]

وقال الإمام الإسنويُّ : (إنه كان إماماً في ذلك ، حتىٰ صنَّف كتاباً في الدوريات في الطهارات وغيرها من أبواب الفقه ، **وهو تصنيفٌ عندي [منه] نسخة**)[5]

---

(١) أصول الدين (ص ٦٥) .

(٢) عيار النظر (ص٦١٦)

(٣) انظر (١/ ٤٣) .

(٤) انظر « طبقات الشافعية » (١/ ٢١٢) .

(٥) انظر « طبقات الشافعية » (١/ ٩٧) .

ـ « المفاخرُ في الأوائل والأواخر » : وهو كتابٌ في اللغة والأدب ، وقد ذكره في الكتاب الذي بين أيدينا ؛ قال : (وهـٰذا بابٌ يطول الكتابُ باستقصائه ، وقد أفردنا فيه كتاباً سمَّيناه كتاب « المفاخر في الأوائل والأواخر » ، وإنما ذكرنا طَرَفاً منه في هـٰذا الكتاب ليُعلَمَ أن التسميةَ بالأوَّل والآخر تدخلُ غالباً في المفاخر ، وإن دخلت نادراً في موضع الذمِّ)[1]

ـ « مناقبُ الشافعي » : قال الإمامُ ابن السبكي : (ثم صنف الأستاذُ الجليل أبو منصور عبدُ القاهر بن طاهر البغدادي كتابين : أحدُهما : كبير حافل يختص بالمناقب ، والآخرُ : مختصر محقَّقٌ يختصُّ بالردِّ على الجرجاني الحنفي الذي تعرَّضَ لجنابِ هـٰذا الإمام)[2]

ـ « معنىٰ لفظتي التصوف والصوفي » : قال الحافظُ ابن الصلاح : (ورأيت له كتاباً في معنىٰ لفظتي « التصوف » و« الصوفي » ، جمع فيه من أقوال الصوفية زهاءَ ألف قول مرتبةً علىٰ حروف المعجم)[3]

ـ « الملَلُ والنحل » : وهو كتاب ذكره الإمامُ ابن السبكي[4] ، وقال : (مختصر ليس في هـٰذا النوع مثلُهُ)[5] ، وهو من كتبه المطبوعة .

ـ « الناسخُ والمنسوخ » : وهو كتابٌ فريد في ترتيبه علىٰ عادة الإمام في ذلك ، ومرَّ قول الحافظ ابن الصلاح في بعض اختيارات الإمام بشأن

---

(١) انظر (١/ ٥٥٤)

(٢) انظر « طبقات الشافعية الكبرىٰ » (١/ ٣٤٣ ـ ٣٤٥) .

(٣) انظر « طبقات الفقهاء الشافعية » (٢/ ٥٥٤) ، وانظر بعض أقواله فيما تقدم (١/ ٢٢) .

(٤) انظر « طبقات الشافعية الكبرىٰ » (٥/ ١٤٠) .

(٥) انظر « طبقات الشافعية الكبرىٰ » (٥/ ١٤٠) .

النسخ[1] ، وهو من الكتب القليلة التي طبعت له .

ـ « **نفْيُ خلْقِ القرآن** » : وهو في مسألة الكلام التي بها سُمِّي علم الكلام علىٰ قول ، والمراد بنفي الخلق ؛ يعني : عن الصفة القديمة ، وهو كتاب ذكره المصنف في كتابنا « **الأسماء والصفات** » حيث قال : (وقد أفردنا لنفي حدوث كلام الله عز وجل كتاباً مفرداً) ، وذكره الإمامُ ابن السبكي[2] ، والمؤرخُ الأديب الصفدي[3] .

ـ « **نقضُ ما عمله أبو عبد الله الجرجاني في ترجيح مذهب أبي حنيفة** »

قال ابن الصلاح : (وله كتاب في نقض ما عمله أبو عبد الله الجرجاني في ترجيح مذهب أبي حنيفة ، وكلٌّ واحد منهما لم يخلُ كلامُهُ عن ادعاءِ ما ليس له ، والتشنيع بما لم يؤته ، مع وَهْمٍ كثير أتياهُ ، والله أعلم)[4]

قال الإمامُ ابن السبكي : (ثم صنف الأستاذ الجليل أبو منصور عبدُ القاهر بن طاهر البغدادي كتابين : **أحدُهما** : كبير حافل يختص بالمناقب ، **والآخرُ** : مختصر محقَّقٌ يختصُّ بالردِّ على الجرجاني الحنفي الذي تعرَّضَ لجنابِ هـٰذا الإمام)[5]

وممَّا نُسبَ إليه من كتب ويحتاج إلىٰ بحث ونظر : « مشارق النور

---

(١) انظر (١/ ٢٨) .

(٢) انظر « طبقات الشافعية الكبرىٰ » (٥/ ١٤٠) .

(٣) انظر « الوافي بالوفيات » (١٩/ ٣٣) .

(٤) انظر « طبقات الفقهاء الشافعية » (٢/ ٥٥٤) .

(٥) انظر « طبقات الشافعية الكبرىٰ » (١/ ٣٤٣ ـ ٣٤٥) .

ومدارك السرور » في علم الكلام[١] ، و« الكلام في الوعيد الفاخر في الأوائل والأواخر »[٢]

أدبياته

عاشَ الإمامُ أبو منصور عالِماً جليلاً ترعاه أعينُ الربَّانيين ، وتضمُّهُ أروقةُ الصوفية الصادقين ، وللقومِ قلوبٌ أرقُّ من النسيم ، وألينُ من الحرير ، تنبعثُ علىٰ ألسنتِها كلماتُ الحبِّ والصدق ، حاملةً في طيَّاتِها أسرارَ المعرفة ، فلا تكادُ تطرقُ الأسماعَ إلا وتجدُ لها حلاوةً وعذوبة .

ويظهرُ أن إمامَنا أبا منصور كان له في الأدبِ رتبةٌ رفيعة ، وهـٰذا عند أمثاله نادرُ الوجود ؛ إذ من يتلفَّعُ بردةَ العلوم العقلية قلَّ أن تجدَ له ميلاً للفنون الأدبية ، غير أن صحبتَهُ لأرباب القلوب وأصحاب الأشائر قد صبغت طبعه بطباعهم ، والطبعُ للطبعِ يسرقُ ، فهو في كتبه الكلامية العويصة لم يُخْلِ سطورها من لطيف عباراته ، ومليح إشاراته .

ويظهرُ أن أدبه كان علىٰ طريقة أدب الفقهاء ؛ قد جمع الرقَّةَ والحُسن إلى الصيانة والعفة ، قال الثعالبي : (وله شعرٌ يحذو في أكثره حذوَ منصورِ الفقيه البصري)[٣]

---

(١) انظر « كشف الظنون » (٢/ ١٦٩٠) .
(٢) انظر « إيضاح المكنون » (٤/ ٣٧٥) ، وأحسب أنه تصحف عن كتاب « المفاخر » ؛ إذ لا تكاد تجد لهـٰذا العنوان معنىً .
(٣) انظر « يتيمة الدهر » (٤/ ٤٧٧) .

وقال ابن خَلِّكان : (وكان عارفًا بالفرائض والنحو ، وله أشعارٌ)[1] .

فله في الرجاءِ والمناجاة[2] : (من الكامل)

يا فاتحاً لي كلَّ بابِ مرتجِ ... إنِّي لعفوِ منكَ عنِّي مرتجِ

فامنُنْ عليَّ بما يفيدُ سعادتي ... فسعادتي طوعاً متىٰ تأمرْ تجي

ورویٰ له بسنده الإمامُ ابن السبكي قولَهُ : (من الوافر)

طلبتُ مِنَ الحبيبِ زَكاةَ حُسْنٍ ... علىٰ صغرٍ مِنَ القَدِّ البَهِيِّ

فقالَ وهل علىٰ مثلي زَكاةٌ ... علىٰ قولِ العراقيِّ الكَمِيِّ

فقلتُ الشافعيُّ لنا إمامٌ ... وقد فرضَ الزكاةَ على الصَّبِيِّ[3]

وله في التلطُّف في السؤال[4] : (من مجزوء الرجز)

يا ماجداً فاقَ الورىٰ ... لا زلتَ مأوىً للقِرىٰ

عليَّ دينٌ مانعٌ ... عينيَّ مِنَ طيبِ الكرىٰ

فكُنْ لدَيْني قاضياً ... يا خيرَ مَنْ فوقَ الثرىٰ

---

(1) انظر « وفيات الأعيان » (٣/ ٢٠٣) .

(2) انظر (٣/ ٤٢١) .

(3) انظر « طبقات الشافعية الكبرىٰ » (٥/ ١٤٢) ، وقال : ثم ذيَّلَ عليها الوالدُ رحمه الله تعالىٰ ورضيَ عنه فقال :

فقال اذهب إذاً فاقبضْ زكاتي ... بقول الشافعي من الوليِّ

فقلت له فديتُكَ من فقيهٍ ... أيُطلبُ بالزكاة سوى المَلِيِّ

نصابُ الحسنِ عندَكَ ذو اتساعٍ ... بلحظِكَ والقوامِ السمهريِّ

فإنْ أعطيتنا طوعاً وإلاَّ ... أخذناهُ بقولِ الشافعيِّ

(4) انظر « يتيمة الدهر » (٤/ ٤٧٧) .

ومن شعره في الرجاء وحُسنِ التوبة مع مَلاحةِ الاقتباس[1] : (من الرجز)

يا مَنْ عدا ثم اعتدىٰ ثم اقترفْ   ثم انتهىٰ ثم ارعوىٰ ثم اعترفْ
أبشــرْ بقــولِ اللهِ فــي آيــاتِــهِ   ﴿ إِن يَنتَهُوا يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ ﴾

وله في التحذير من الدنيا الغرَّارة[2] : (من المتقارب)

ألا إنَّ دنيــاكَ مثــلُ الــوديعَــهْ   جميــعُ أمــانيــكَ فيهــا خــديعَــهْ
فــلا تغتــررْ بــالــذي نلــتَ منهــا   فمــا هــو إلا ســرابٌ بِقِيعَــهْ

ومن شعره في لطفِ التشكّي من ضيق الحال[3] : (من مجزوء الرجز)

يــا ســائلــي عــن قصَّتــي   دَعْنــي أَمُــتْ فــي غُصَّتــي
المــالُ فــي أيــدي الــورىٰ   واليــأسُ منــهُ حِصَّتــي

ومنه أيضاً في ذكرِ اقتراب الأجل[4] : (من المتقارب)

---

(١) الآية من سورة الأنفال : (٣٨) ، والبيتان رواهما له حافظ الدنيا ابن عساكر في « تبيين كذب المفتري » (٢٨٦) ، وأوردهما الإمام ابن السبكي في « طبقات الشافعية الكبرىٰ » (٥/ ١٣٩) ، ثم قال : (في استعمال مثلِ الأستاذ أبي منصور مثلَ هـٰذا الاقتباسِ في شعره . . فائدةٌ ؛ فإنه قدوةٌ في العلم والدين ، وبعضُ أهل العلم ينهىٰ عن مثل ذلك ، وربما شدَّدَ فيه وجنح إلىٰ تحريمه ، والصوابُ : الجواز ، ثم الأحسن تركُهُ تأدُّباً مع الكتاب العزيز ، ونظيرُهُ : ضرْبُ الأمثال من القرآن ، وتنزيلُهُ في النكت الأدبية ، وهـٰذا فنٌّ لا تسمحُ نفسُ الأديب بتركه ، واللائق بالتقوىٰ : أن يُتركَ) .

(٢) انظر « يتيمة الدهر » (٤/ ٤٧٧) .

(٣) انظر « يتيمة الدهر » (٤/ ٤٧٧) ، و« الوافي بالوفيات » (١٩/ ٣٢) ، و« فوات الوفيات » (٢/ ٣٧٢) ، ورواهما الإمام ابن السبكي في « طبقات الشافعية الكبرىٰ » (٢/ ٣٧٢) .

(٤) انظر « الوافي بالوفيات » (١٩/ ٣٢) ، و« فوات الوفيات » (٢/ ٣٧٢) ، و« طبقات الشافعية الكبرىٰ » (٢/ ٣٧٢) .

شبابي وشيبي دليلا رحيلِ فسمعاً لذاكَ وذا مِنْ دليلِ
وقد ماتَ مَنْ كانَ لي مِنْ عديلٍ وحسبي دليلاً رحيلُ العديلِ

وقال في بذل المالِ لصونِ الدِّين والعِرْض[1] : (من المتقارب)

ألا لا تَلمْني علىٰ بذْلِ مالي فصونيَ عرضي بمالي جَمالي
وصوني لمالي بعرضي فسادٌ لديني وعرضي وجاهي ومالي

وله في الرضا بالقضاء والقدر[2] : (من مجزوء الكامل)

اصبرْ علىٰ مُرِّ القضا إنْ كنتَ تعبدُ مَنْ قَضَىٰ
لا تعترضْ فيما قَضَىٰ واشكرْ لعلَّكَ تُرْتَضَىٰ

وله في ذلك أيضاً[3] : (من المتقارب)

إذا ضاقَ صدري وخفْتُ العِدا تمثَّلْتُ بيتاً بحالي يليقْ
فباللهِ نبلغُ ما نرتجي وباللهِ ندفعُ ما لا نطيقْ

وله من إبداعات تشبيهِ الأزهار[4] : (من الطويل)

سقتْني لتُرْوي الروحَ راحاً وحقَّقَتْ مواعيدَها ذاتُ الوشاح بإنجازِ
علىٰ نرجسٍ حيَّتْ بهِ فكأنَّما أناملُها انضمَّتْ إلىٰ حدقِ البازِي

---

(١) رواهما له من سماعه منه مباشرةً الحافظ السمعاني في « التحبير » (٢/١١٩ـ ١٢٠) .
(٢) انظر « طبقات الشافعية الكبرىٰ » (٥/١٣٩) ، وعزا روايتهما للحافظ السمعاني في « التحبير » .
(٣) انظر « يتيمة الدهر » (٤/ ٤٧٧) ، والبيت المتمثَّل به لعلي بن أمية الكاتب .
(٤) انظر « يتيمة الدهر » (٤/ ٤٧٨) ، و« غرائب التنبيهات على عجائب التشبيهات » (ص ٧٩) .

وله أشعارٌ في الردِّ علىٰ مخالفي أهل السنة ؛ من المشبهة والرافضة والخوارج وغيرهم ، تناثرت في مؤلفاته العقدية والأصولية ، غير أنها أميلُ إلى اللغة الكلامية ؛ كقوله في الردِّ على الخوارج ، وتحديداً علىٰ عمرانَ بن حِطَّانَ شاعرِهم الذي مدحَ ابنَ مُلجَمٍ قاتلَ سيدنا عليٍّ رضي الله عنه[1] : (من البسيط)

يا ضربةً مِنْ كَفُورٍ ما استفادَ بها إلا الجزاءَ بما يصليهِ نيرانا

إنـي لألعنُـهُ دِيناً وألعنُ مَـنْ يرجو لهُ أبداً عفواً وغفرانا

ذاكَ الشقيُّ لَأشقى الناسِ كلِّهِمِ أخفُّهم عندَ ربِّ الناسِ ميزانا

وفاته

عاشَ الإمام عبدُ القاهر قاهراً لأعداء الدين ، وشجاً في حلاقيمهم ، قد أنفق مالَهُ علىٰ أهل العلم والحديث حتى افتقر[2] ، وكان عيناً باتت تحرسُ ثغورَ العقائد السنيَّة ، إلىٰ أن نزلت به المنيَّة ، وتوفَّاه مولاه في إسفراينَ لتلقىٰ روحُهُ بارئَها تعالىٰ راضيةً مرضية ، وكان ذلك سنة (٤٢٩ هـ)[3] ، بعد عمرٍ مديدٍ طالت سنواتُهُ[4] ، بلَّ المولىٰ ثراهُ بسحائب الرضوانِ على الدوام .

---

(١) انظر « الفرق بين الفرق » (ص ٩٣) ، وانظر أيضاً شعراً له (ص ٤٢ـ٤٣) .

(٢) انظر « تبيين كذب المفتري » (ص ٤٧٨) .

(٣) قال الإمام ابن السبكي في « طبقات الشافعية الكبرىٰ » (١٣٩/٥) : (ووقع في « تاريخ ابن النجار » : « سنة سبع وعشرين » ، وهو تصحيفٌ من الناسخ ، أو وهمٌ من المصنف) .

(٤) قال الحافظ الذهبي في « سير أعلام النبلاء » (٥٧٣/١٧) (مات بإسفراين في سنة تسع وعشرين وأربع مائة وقد شاخَ) .

ومن **الإكراماتِ الحسنة لهـٰذا الإمام** : أن صحبَ شيخَهُ الأستاذ أبا إسحاقَ الإسفرايينيَّ في برزخه ، وجاورَهُ في قبره ، فسبحان من تجلَّىٰ عليهما باسمِهِ الجامع .

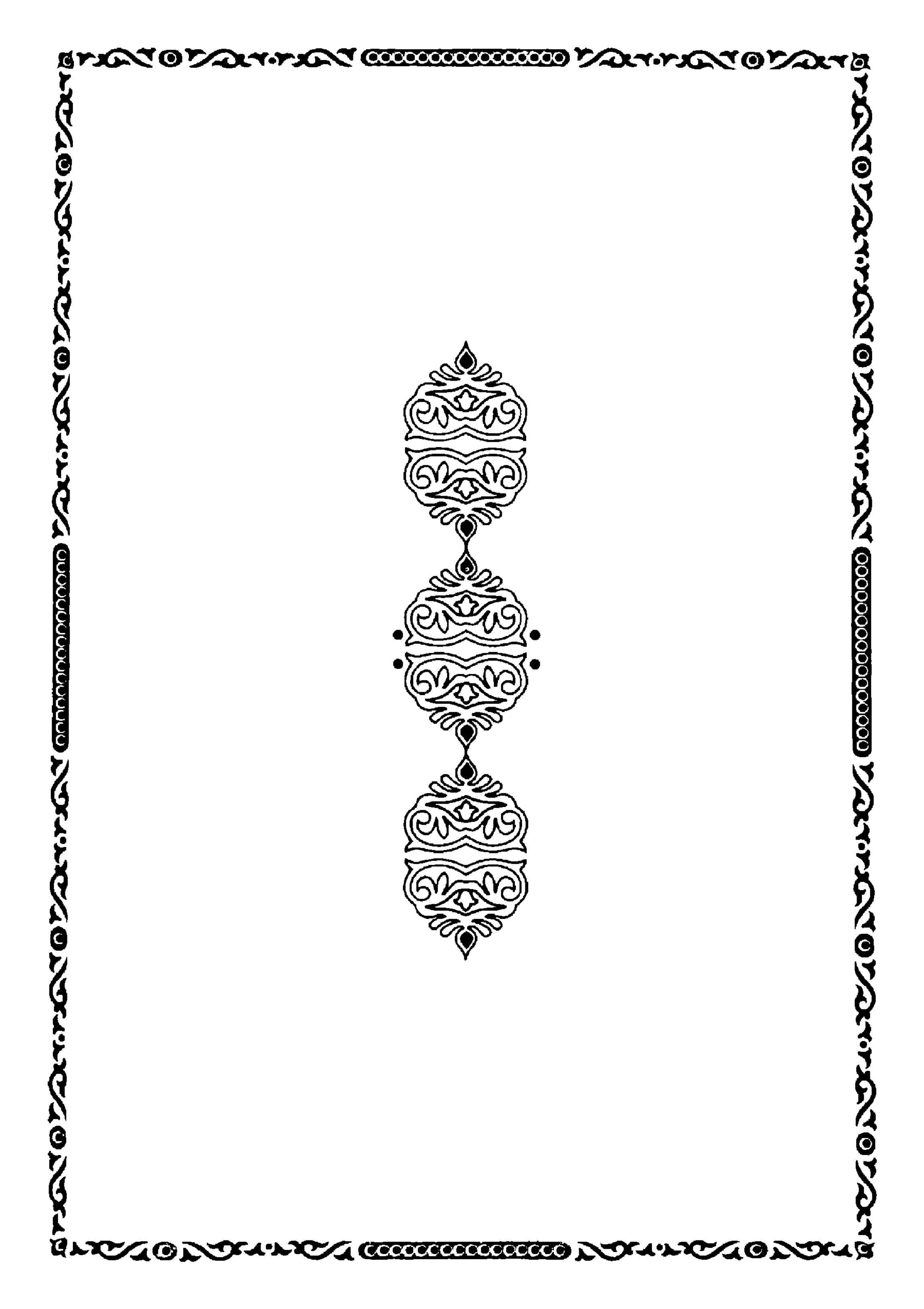
وإياك أن تكون مُعَنّىً ، وتقولَ : ما لهـٰذا معنىً ، وتنسىٰ حرصَ الصِّدِّيقِ والفاروق علىٰ صحبة الحبيب في تربتِهِ وبرزخه ، بعد صحبتِهِ صلى الله عليه وسلم في الدنيا ؛ **إذْ للجوارِ اعتبار** .

قال أبو عبد الله محمدُ بن عبد الله الفقيهُ : (واتَّفقَ أهلُ العلم علىٰ دفنِهِ بجنبِ أبي إسحاق إبراهيمَ بن محمد المتكلِّمِ الإسفرايني ، فقبراهما متجاورانِ تجاورَ تلاصقٍ ، **كأنَّهما نجمانِ جمعَهما مَطْلعٌ** ، **وكوكبانِ ضمَّهما برجٌ مرتفعٌ**)[1]

❁ ❁ ❁

---

(١) انظر « تبيين كذب المفتري » (ص ٤٧٨) .



كلمة
عن كتاب « الأسماء والصفات »

لا نبالغُ إن قلنا : إن كتاب « **الأسماء والصفات** » أرحبُ الكتب المصنفة في هـٰذا الموضوع تحقيقاً وتدقيقاً ، ولا تعرفُ المكتبة الإسلامية كتاباً له من السعة العلمية علىٰ طريقة المتكلمين قد خُصَّ ببحث الأسماء الحسنىٰ والصفات الإلـٰهية . . مثلَهُ ، ونحِّ عنك كُتُبَ الرقائق والحكايا والقصص ، **فتلك كتبٌ لها نفعٌ جمٌّ لا ينكرُ** ، ولكتاب الأستاذ نفعٌ خاصٌّ كما سترىٰ .

ولهـٰذا قال فيه الإمام تقي الدين السبكي بعد أن نقل نصّاً من كتاب « الناسخ والمنسوخ » للأستاذ : (لـٰكن له كتاب آخر في الأسماء والصفات **نفيسٌ وقفت عليه**)[1]

وقد جرىٰ فيه مؤلِّفُهُ علىٰ طريقة أهل السنة والجماعة المتمثِّلينَ عند المتأخِّرين بالأشاعرة ؛ قال الحافظ الزبيدي وهو يتحدَّثُ عن كتب الاعتقاد التي استقىٰ منها وعوَّلَ علىٰ تحريراتها :

(**فمن كتب الأشاعرة** : كتاب « الأسماء والصفات » للإمام أبي منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميميِّ البغدادي ، **وهو أجمعُ كتاب رأيتُهُ في الفنِّ**)[2]

---

(١) انظر « قضاء الأرب في أسئلة حلب » (ص٥٢٢) .

(٢) انظر « إتحاف السادة المتقين » (٢/١) .

نظرة في عنوان الكتاب

ما أعجبَ عنواناتِ الأستاذِ لكتبه ! فمن طالعَها وجدَ كثيراً منها يسبحُ في الاحتمالات ، فكأنه لم يكن له فيها كبيرُ اعتناء بالألقاب والأسماء ، وهٰذه سمةٌ عند كثير من القدماء ، تجدُهم يَشْغَلون أذهانهم وأقلامَهم فيما هو مضمون الكتاب ، وتقلُّ عنايتهم في وضع اسمٍ له .

خذ مثلاً : كتابه « أصول الدين » ؛ فقد تعدَّدت أسماؤه ؛ كـ « الأصول الخمسةَ عشرَ » أو « أصول الإيمان » أو « الأصول الدينية » أو « الأصول »، وقد يحلو للبعض أن يسمِّيه بـ « عقائد أبي منصور » .

وهٰذا يرجح أن الأستاذ لم يضعْ له اسماً ، وأن هٰذه الأسماءَ نشأَتْ عن تسميات الناظرينَ في طالعة الكتاب أو خاتمته ، أو مادَّته وموضوعه ، أو سياقٍ يدلُّ عليه ، فهي صحيحةُ الوضع ، ولٰكن دون جزمٍ بأن المؤلف كذا سمَّىٰ كتابه .

وكتابنا « **الأسماءُ والصفات** » هو واحدٌ من هٰذه الكتب التي لا يمكنُ الجزم بعنوانها ؛ فنسخةٌ منه وقع العنوان فيها : « **تفسيرُ الأسماء والصفات** » ، ونسخةٌ أخرىٰ جاء العنوان فيها : « **تفسيرُ أسماءِ الله الحسنىٰ** » ، وثالثةٌ جاء فيها : « تفسير أسماء الله عز وجل » ، وذكره الإمام الزركشي باسم « شرح الأسماء »[1] ، وقد قال الأستاذ : (وإنما رسمنا هٰذا

---

(١) انظر « البحر المحيط » (٢/ ١٦) .

الكتابَ لتفسير أسماء الله عزَّ وجلَّ)[1] ، وعبارتُهُ كما ترىٰ ليست نصّاً في تسميته ، بل في بيان أهم أبحاثه ، وليس هـٰذا العنوان ممَّا ذكره أو صرَّحَ به المؤلف ، بل بعض العناوين كتب بخط مغاير لخط الناسخ .

وتسميتُهُ بـ « **الأسماء والصفات** » هي الأجمع والأليق ، ولا سيما أن إماماً محققاً قريباً لحدٍّ ما من زمن الأستاذ . . قد سمَّاه بهـٰذا الاسم ؛ وهو الإمام تقي الدين السبكي ؛ حيث قال : (وقال أبو منصور في كتاب « **الأسماء والصفات** » : إن الأشعري وأكثر المتكلمين قالوا بتكفير كل مبتدع كانت بدعته كفراً)[2]

وليس هو وحده ، بل درجَ علىٰ هـٰذه التسمية أيضاً الحافظ الزبيدي الذي أكثرَ من النقل عن « الأسماء والصفات »[3] ، وهي تسميةٌ صحيحة تأتي علىٰ أبواب الكتاب ؛ إذ تسميتُهُ بـ « تفسير الأسماء والصفات » أو « تفسير الأسماء الحسنىٰ » أو « شرح الأسماء » يظهرُ أنها من تصرُّف النسَّاخ وصناعةِ بعض أهل العلم لمحاولة إبرازِ ما في طيَّات الكتاب .

ولعلَّ أجدرَ اسمٍ للكتاب بعدَ « الأسماء والصفات » : هو تسميته بـ « **تفسير أسماء الله الحسنىٰ** » ؛ إذ هي التسميةُ التي نصَّ عليها الإمامُ ابن المعلِّم[4] ،

---

(١) انظر (١/ ٥٩٠) .

(٢) انظر « قضاء الأرب في أسئلة حلب » (ص٥٢٦) .

(٣) انظر مثلاً « إتحاف السادة المتقين » (٢/ ٣ ، ٦١ ، ١٢٩) وغيرها ، وهـٰذه التسمية هي الأليق بالكتاب ومادّته ، وما جاء علىٰ ظهور مخطوطاته كُتب باجتهاد كما رأيت ، فآثرنا أن يبقى الكتاب على اسمه الذي اشتهر عند أهل العلم حينما ينقلون عنه .

(٤) انظر « نجم المهتدي ورجم المعتدي » (١/ ٤١٩) .

وعلىٰ أيِّ حالٍ فالأمرُ فيه سعة ، ولا جزمَ باسمٍ دون آخر ، وما ترجَّحَ هو الذي اشتَهرَ علىٰ ألسنة وأقلامِ أهل العلم[1]

الأسماء والصفات في كتب علم الكلام والحكمة

شغلَتْ مسألةُ الأسماء والصفات الإلـٰهية أكثرَ صفحات كُتُبِ الكلام ، بل قل إن شئت : إنها متمثِّلة في قسم الإلـٰهيات من فاتحتِهِ إلىٰ خاتمته .

إذِ الحديثُ عن صفة الوجود النفسية : يُمَهَّدُ له بالحديث عن ضرورةِ النظر ، وأسبابِ العلم ، وأحكامِ العقل الثلاثة ، وارتباطِ اللوازم العقلية واستحالة انفكاكها

والحديثُ عن صفتي القدمِ والبقاء : يلزم عنه إثباتُ حدوثِ العالم ، وإبطالُ الدور والتسلسل .

والحديثُ عن صفتي التنزيه والعلو ؛ القيامِ بالنفس والمخالفةِ للحوادث : يلزمُ عنه التفريقُ بين الوجوب والاستحالة ، والحكمُ علىٰ كلِّ ما في الزمان والمكانِ بالإمكان ، ونفْيُ توسُّطٍ بين الحدوث والقدم .

والحديثُ عن صفة الوحدانية : يلزم عنه تقريرُ برهاني التمانعِ والتوارد ، واستحالةِ تعدُّدِ ذوات قديمة ، وتلازمِ التأثير والألوهية .

والحديثُ عن صفات الوجود ؛ الحياةِ والعلم والإرادةِ والقدرة : يلزمُ

---

(١) فقد ذكره باسم « الأسماء والصفات » العلامة محمد زاهد الكوثري في تعليقه على « السيف الصقيل » (ص٤٥) ناقلاً عن نسخته الخطية التي كانت بين يديه ، والعلامة الكشميري في كتابه « إكفار الملحدين » (ص ٤١) .

عنه بيانُ ثبوتِ المدلول عند ثبوت دليله ، لا العكس ، وتلازمِ الشرطيات العقلية بمشروطاتها ، وبيانُ معنى الاختيار والقصد ، والأحوالِ والاعتبارات والتعلُّقات .

والحديثُ عن صفاتِ السمع والبصرِ والكلام : يلزمُ عنه نفْيُ النقص عن الذات القديمة ، وإثباتُ صحة التكليف والنبوات والغيبيات .

ثم الأسماءُ دلائلُ وأعلامُ الذات والصفات ، قِدَمُها من حيث الحقيقةُ لا ينفي وضعَها الدلاليَّ من حيث اللغة ؛ فهي ككلام الله تعالىٰ ؛ قديمٌ صفةُ الموصوف بالقدم ، وحادثٌ من حيث القارئُ والقراءة والكاتبُ والكتابة ، ثم جلَّ ربُّنا أن تحيطَ عقولنا بكُنْهِ ذاته وحقيقةِ صفاته .

ولعلَّ تطاحنَ المللِ عموماً والفرقِ الإسلامية خصوصاً ما اشتدَّ أُوارُهُ كاشتدادِهِ في مسائل الأسماء والصفات ؛ **إذ هي معالمُ المعرفة المتاحةِ للعاقل الحادث في التعرُّف على البارئ القديم سبحانه** ، والكلُّ ادَّعىٰ هـٰذه المعرفةَ ، ودارت كلماتُهم ضمن أُطُر الأسماء والصفات ، حتىٰ حديثُ المشبهةِ الساقطُ عن ذات القديم إنما هو صفاتٌ تخيَّلوها في حقِّهِ تعالىٰ حَسَبَ ما رأوا من ظواهر النصوص وظواهر العوالم ، وما نفى الفلاسفةُ الإسلاميون والمعتزلةُ صفاتِ الوجود إلا وهم يظنُّون أنهم ينزِّهون الخالق تعالىٰ عمَّا لا يليقُ به ؛ نشأَ هـٰذا القول من اعتدادِهم بعقولهم القاصرة ، وتحكيمها فيما لا يعنيها .

مناهج النظر في الأسماء والصفات وإمامة الأستاذ عبد القاهر

لا طمعَ في استقصاء الحديث عن الكُتُبِ التي أُلِّفت قديماً وبأَخَرةٍ عن الأسماء والصفات الإلـٰهية ، غير أن الناظر يمكنُهُ أن يرجعَ بهـٰذه الكتب إلىٰ مناهجَ عامَّة انتهجها مؤلفوها في عرضهم لهـٰذه المسألة ، والمرادُ في الحقيقة بيانُ المنهج الذي ارتضاهُ إمامُنا أبو منصور في كتابه الذي بين أيدينا .

ولعلَّ أبرزَ هـٰذه المناهج :

المنهجُ العقلي : ويتمثَّلُ في تغليب الاستدلال العقلي ؛ بعيداً عن رقابة النصوص عند غير المقرِّين بالنبوات ، وبتحكيم العقل على النصِّ عند المِلِّيِّين عموماً .

وقد أفرطَ قدماءُ القدرية وغلاة الرافضة في هـٰذا ؛ حتىٰ إنك لترى الحديثَ عن الأسماء والصفات إنما هو تجسيدٌ للإلـٰهِ الذي تصوَّرته عقولُهم ، ولاح لهم من الأحوال التي توهَّموها .

ويجبُ عليك هنا أن تتنبَّهَ : إلىٰ أن نسبة هـٰذا المنهج إلى العقل فيها تجوُّزٌ كبير ؛ وليس للعقل على التحقيقِ إقرارٌ بالأوهام والموانع التي أثبتها أصحابُ هـٰذا المنهج ؛ بل هي قضايا غيرُ برهانية ، بل جدليَّةٌ محضة ، مؤسَّسةٌ في الغالب علىٰ قياسِ الغائب على الشاهد ، ومحاكمةِ القديم بقواعدَ محدثة وقوانين متوهَّمة مبتكرة .

وقد قرَّرَ عامة المعتزلة والقدرية حدوثَ الأسماء ؛ لاستنادها إلىٰ صفة

الكلام الحادثة عندهم ، وصاغوا مسألةَ المغايرة بين الاسم والمسمَّىٰ بهـٰذا القصد ، وكانت الأمَّة في غنىً عن الاشتغال بالردِّ عليهم لولا المساسُ بمسائل الأصول كما ترىٰ .

وترىٰ كلامَ النظام والعلاف والفُوْطي وابنِ الأشرس والجبائيين يدورُ في هـٰذا الفلك ، ويستصرخُ العقلَ مستنجداً ، ومن نظرَ في كتب قاضيهم عبدِ الجبار يرىٰ هـٰذا بجلاء .

وممَّن أَلَّفَ كُتُباً زائغة علىٰ هـٰذا المنهج : ابن الراوندي ؛ فله كتاب في الصفات والقرآن ، وكذلك أَلَّف الخالدي كتاباً في القرآن والصفات قبل أن يؤلِّفَ كتابَهُ الملقَّب بـ « الملخص » ، وقد نقضهما الإمام الأشعري وردَّ عليهما[1]

ومن أعلام أهل السنة مَنْ كتبَ في هـٰذا المنهج ، ولـٰكن علىٰ أُسسٍ صحيحة سديدة ؛ فهو وإن غلبت علىٰ عباراتِهِ لغةُ العقل إلا أنه مستوثقٌ من دعم النصِّ الأثري لما يقرِّرُهُ ، لا بل إنما صاغَ هـٰذا النصَّ الكلامي دفاعاً عن النصِّ الشرعي أن يُفهمَ فهماً مغلوطاً فيه ، أو يُؤَوَّلَ تأويلاً فاسداً ، من ذلك : كتاب « تأويل الأحاديثِ المشكلاتِ الواردةِ في الصفاتِ » لأبي الحسن الطبري المتكلم ، وقد أفادَ منه الحافظ البيهقي ، وهـٰذا المنهج تراه أيضاً للإمام الرازي في كتابه الجليل « لوامع البينات في الأسماء والصفات » ، وهو منهجُ المتكلِّمين من أهل السنة ، وقد أَلَّفَ الإمام الأشعري كتباً علىٰ

---

(١) انظر « تبيين كذب المفتري » (ص ٢٨٠) .

هـٰذا المنهج[1] ، منها كتاب « الجوابات في الصفات عن مسائل أهل الزيغ والشبهات »[2]

منهجُ الأثريين : وحَرَصتُ ألا يُسمَّى ابتداءً بمنهج المحدِّثين ؛ إذ إن فئاماً من الفرق الضالَّة انتهجت هـٰذا المنهجَ علىٰ أُسُسٍ باطلة ؛ فبعضُ قدماء وغلاة الرافضة جعلوا من نصوص أئمَّتهم من أهل الضلال مصادرَ يستندون إليها ، ويفسِّرون القرآن وصحيح السنة من خلالِها ، وقل مثلَ هـٰذا في المشبِّهة المتسنِّنة ، الذين أصمُّوا عقولَهم عند ظواهر نصوصٍ كان من الواجب اعتبارُها ، وفهمُ متشابهِها بملاحظة مُحْكَمِها ، فمحقوا العقلَ بدعوى التمسُّكِ بالنصِّ ! بل لم يتوانَوا عن رواية أخبار مكذوبة في سبيل نصرة طريقتهم ؛ كما فعل المفتري الأهوازي من زعمائهم في كتابه « البيان في شرح عقود أهل الإيمان » الذي صنَّفه في الصفات[3]

أما منهجُ المحدِّثين من محققي أهل السنة : فإنما آثروا إثباتَ وبيانَ معاني الأسماء والصفات من طريق الرواية ، فاكتفَوا على الأغلب بالآثار التي تتحدَّث عمَّا يتعلقُ بها ، وبرواياتِ فُهومِ السلف الصالحين لها ، وهم مع ذلك علىٰ خُطاً سديدة ، فلهـٰذا ترىٰ لهم علىٰ ندرة تحقيقاتٍ يبيِّنون فيها المعانيَ المشتبهةَ التي زلَّتْ فيها أقدام المشبِّهة الأغرار ، وعتاةُ المعتزلة والجهمية الأشرار .

---

(١) انظر « تبيين كذب المفتري » (ص ٢٨٠) .
(٢) انظر « تبيين كذب المفتري » (ص ٢٨٢)
(٣) انظر « تاريخ دمشق » (١٣/ ١٤٥) .

ومن هـٰذه الكتب العظيمة : كتاب « الأسماء والصفات » للحافظ البيهقي ، الذي جاء استجابةً لواحد من أعلام المتكلِّمين ؛ وهو الأستاذ أبو منصور محمدُ بن الحسن بن أبي أيوب النيسابوري[1] ، ختنُ الأستاذ أبي بكر بن فورك .

منهجُ اللغويين : وهو من أهمِّ المناهج البحثية في فهم الأسماء والصفات ، وقد أبدع فيه المتقدِّمون من علماء اللغة ؛ كأبي إسحاق الزجاج ، وأبي القاسم الزجاجي .

وعمدةُ هـٰذا المنهج فهمُ الأسماء والصفات بحسب مقتضياتها وأصولها الوضعية حقيقة ومجازاً ؛ إذ اللغة وضعٌ ، ومع هـٰذا نرى الضوابطَ الشرعية تتجلَّىٰ في تفسيراتهم لها ، وقلَّ أن تجدَ من يَطعُن في هـٰذا المسلك .

منهج أهل الإشارة : وهـٰذا المنهجُ هو على التحقيقِ استلحاقيٌّ ؛ إذ أصحابه هم من أعلام الفقهاء والمحدثين ؛ كأبي عبد الرحمـٰن السلمي والأستاذ القشيري ؛ وقد أفرد الأستاذُ كتاباً سمَّاه « شرح أسماء الله الحسنىٰ » ، وشرحها علىٰ منهج الفقهاء الآتي ذكره ، إلا أنه أكثر من الإشارات والتلويحات ، حتىٰ صار مرجعاً في ذلك .

منهجُ الفقهاء الأصوليين : وهو أجمع المناهج وأحكمها ؛ لأنهم يأتون

---

(١) انظر « الأسماء والصفات » للبيهقي (ص٤٢٣) ، قال الحافظ عنه : (كان يحثني علىٰ تصنيف هـٰذا الكتاب ؛ لما في الأحاديث المخرجة فيه من العون علىٰ ما كان فيه من نصرة السنة وقمع البدعة) .

عليها كلِّها ، ويزيدون عليهم البحث والردَّ على المخالفين ، ويفصِّلون القول تفصيلاً لا تجدُ عند غيرهم له نظيراً .

فيبدؤون الحديث عن الاسم أو الصفة لغةً ، ويوردون من الشواهد والأمثال ما يجلو المعنىٰ ، ثم يشهدون له بالآثار والأخبار ، مدعِّمين قولهم بالنظر العقلي ، ثم يَحُلُّونه بعبائر أهل الأشائر ، إلىٰ أن يبرز المرادُ وقد أينعت ثمارُهُ .

ثم لا يفتؤون يذكرون أقوالَ المخالفين ؛ فما كان منها مؤسَّساً علىٰ صحيح نظر وخبر . . أخذوا به ، وما كان منها عفنَ المنبت ، آسنَ السُّقيا ، بعيداً عن العقل والنقل . . ردُّوه بالحجة والبرهان .

منهج الأستاذ عبد القاهر البغدادي في « الأسماء والصفات »

ولا شكَّ أن إمامنا أبا منصور قد نحا منهجَ وطريقة الفقهاء الأصوليين ، وهو من أعلامهم ؛ أما تراه قد قال : (هـٰذا كتابٌ جمعنا فيه بين طُرقِ المتكلمين ، ومذاهبِ النحويين ، ولطائفِ أهل الإشارة والعبارة ؛ **في تفسير أسماء الله جلَّ ثناؤُهُ ، علىٰ أصول أهل السنَّةِ والجماعة**)[1]

ولم يكتفِ الإمام عبد القاهر بمنهج الفقهاء الثريِّ الرحْبِ فحسب ، بل وسَّعَ القول في الأسماء والصفات سَعَةً جعلت كتابَهُ هـٰذا موسوعة ضخمةً ومرجعاً رئيساً فيها ، فقد قال مبيِّناً مسلكَهُ فيه : (**وذكرنا في تفسير كلِّ اسم**

---

(١) انظر (١/ ١٢٨) .

مِن أسمائه سبحانه : ما يتعلَّقُ به مِن مسائل التوحيدِ والصفات ، وفرائدِ الحكمة والآيات ، وسائرِ ما يتعلَّقُ بها من أبواب التعديل والتجوير ، والوعدِ والوعيد ، والأسماءِ والأحكام ، وكشفنا عن شُبَهِ المخالفين فيها ، مقرونةً بما يدمغُها من الحُجج البوالغ والبراهينِ الباهرة)[١]

ولمَّا لاحظ الحافظ الزبيدي هـٰذه الموسوعية في هـٰذا الكتاب قال : (**أوسعَ الكلامَ في أدلة التوحيد فيما رأيت الإمامُ أبو منصور التميمي في « الأسماء والصفات »** ، فأورد فيه خمسةَ أدلة ، وشرطَ في برهان التمانع شروطاً لم أرَ من تعرَّضَ لها من المتكلِّمين ، ونحن نوردُ لك كلامَهُ بتمامه ؛ ليكون تبصرةً للناظر يستفيدُ منه)[٢]

فعلىٰ تأخُّر الحافظ الزبيديِّ زمناً عن مؤلف الكتاب ، وعلىٰ سعة اطِّلاعه ، وتحرِّيه واستقصائه . . **لم يجد بُدّاً من النقل عنه** ، ولا سيما أن المنقولَ من كلام الفحول .

وبهـٰذا تعلم : أن ما استهدفَ له الإمام البغداديُّ هو وضْعُ تصنيف جامعٍ في هـٰذا الباب ، لا يدانيه في نوع علمِهِ وسعته كتاب ، وتوثيقُ طريقة أهل السنة ؛ في تحقيق قولها بإثبات الأسماء والصفات ، مبيِّناً الفرق بين أسماء الذات والصفات الأزلية ، والأسماء الدالَّةِ علىٰ صفات الأفعال الحادثة ، والأسماء المحتملة للمعنيين معاً ، وقد كان في هـٰذا الميدان فارساً لا يُشَقُّ له غبار .

---

(١) انظر (١/١٢٨) .

(٢) انظر « إتحاف السادة المتقين » (٢/١٢٩) ، وكأن إحدى النسختين (ب ، ج) كانت بين يديه ونقل عنها ، يظهر هـٰذا من خلال مطابقة النصوص .

ولئن كان الأستاذ عبدُ القاهر يُعرفُ إلىٰ يومنا بكتابه « الفَرق بين الفِرق » . . فحريٌّ من اليوم أن يُعرفَ بكتابه « **الأسماء والصفات** » .

ولهٰذا قال الإمام القاضي فخرُ الدين بن المعلِّم في كتابه ذي الفحولة « نجم المهتدي ورجم المعتدي » وهو يترجمُ للأستاذ البغدادي : (صنَّفَ من الكتب الكثير ، **وأنفعُها** : كتابُهُ في الصفات ، **وكتابُهُ في تفسير أسماء الله الحسنىٰ** ؛ لم يدع فيها ممَّا يستحسن من الأدلة ولا الردِّ على المبتدعة إلا وأتىٰ به ، رحمه الله)[1]

وقد أجادَ وأفاض ـ أفاضَ الله عليه من وابلِ رحماته ـ بما أتعبَ مَنْ بعده ، **ولولا أن هٰذه البوابةَ لا تُرتَجُ لاكتفىٰ من بعدَهُ به** ، ولٰكنَّ ميدان المعرفة الإلٰهية لا يُحدُّ كمعروفِها ، فلا تطمعْ بغلق هٰذا الباب ، ولن يغني فيه كتابٌ عن كتاب .

داعية تأليف كتاب « الأسماء والصفات »

إن كبارَ العلماء الذين اشتغلوا بالتأليف وبرَّزوا فيه . . لم يكن قصدُهم تدوينَ سِفْرٍ من أسفار المعرفة ، أو نقْشَ اسمهم علىٰ لوح التاريخ ، أو تحبيرَ أوراق لأجل دنيا ، **بل حفْظَ العلم ، وتسطيرَ الفَهْم ، وحشْرَ التاريخ إلى الأوراق والصحف** ؛ عساه يُنشرُ في يومِ الناسُ فيه مفتقرون إلى اعتبارٍ وعظة .

---

(١) نجم المهتدي ورجم المعتدي (١/ ٤١٩) .

غير أنك تجدُ من المؤلفين طائفةً لها من التآليف سعةٌ ؛ كمّاً وكيفاً ، جاءَتْ تأليفاتُهم هـٰذه استجابة لحاجةٍ ملحَّة ، ونازلةٍ كَرِبَة ، وداعيةٍ لا بحبوحةَ في التغاضي عنها ، وهـٰذه المؤلفاتُ لعمري هي مفخرةُ كلِّ عصر ؛ لأنها كالدواء للوباء ، وكالمرهم الشافي لمعضل الداء ، لا يرادُ منها قراءة علم فحسب ، بل رفعُ غُمَّة لو أنها بقيت لاستفحلت ، وعمَّ خطرُ بصيصها الذي قد يؤولُ لو تركت إلىٰ جحيم .

وقد عاينَ الأستاذ عبدُ القاهر البثورَ التي نشأَتْ عن زعماء مبتدعةِ عصره ومقلِّديهم ، وعلم أنها آيلةٌ إلىٰ شدوخ وآمَّات إن تُعوميَ عنها .

ولعلَّ مسألة الأسماء والصفات هي أشدُّ المسائل الكلامية غلياناً وحدَّة ، وللمبتدعة فيها خلافاتٌ شنيعة ، وضلالاتٌ فظيعة .

ورؤوسُ المبتدعة كانوا ولا يزالون يفشون بدعَهم : عبر وسيلتينِ غيرِ شرعيتينِ ولا شريفتينِ ، وثالثةٍ هي موضعُ اشتراك .

أمَّا الوسيلتان : فكراسيُّ النفوذ والسلطة إن هم تسلَّلوا إلىٰ ذوي الأمر والنهي ، أو غوغاءُ العامة وشاردو طريق الهداية إن هم قصُرَتْ أيديهم عن العبث عبر المتنفذين .

وأمَّا الثالثةُ : فتدوينُ الكلام ، ونشرُهُ بين الخاصِّ والعام .

فأما الأولىٰ : فتُدفعُ بالجَلَدِ والصبر ، وتمتين العقائد في نفوس الناس ، غير أن العالِم إن تمكَّنَ من إيصالِ كلام أهل الحقِّ إلىٰ آذانِ القائمين علىٰ أمور الناس ، ووُفِّقَ ، وانفسحَتْ له قلوبهم . . فسرعانَ ما تنقلبُ الحال ،

وتعلو كلمة الحقِّ ويبوءُ بالفشل أهل الضلال[1]

وأما الثانيةُ : فهي طامَّة ؛ فليس بين العالِم والعامَّة إلا رباطُ حسنِ الظنِّ به والهيبةِ منه ، **فإن حُلَّ هـٰذا الرباطُ فيا خسارتَهم** ، وإن هي نزلَتْ ـ واليوم كأمسِ الدابرِ ـ فليس لها من دون الله كاشفة ، اللهمَّ إلا الدعاءَ والخجل والوجل ، والجدَّ في تمحيض الإخلاص والعمل ، وأحسنُ أحوالها في أيامها لزومُ البيوت ، ولمَّا تنبَّهَ خصومُ الإسلام لهـٰذا سَعَوا جاهدينَ لحلِّ هـٰذا العقدِ ، ولله في خلقِهِ شؤون .

وأمَّا الثالثة : فلا يَفُلُّ الحديدَ إلا الحديدُ ، ولا بدَّ لكلِّ نابتة جديدةٍ من جديد ، وهـٰذا ما أحسنَهُ وأتقنَهُ أهلُ العلم في كل عصر ومصرٍ ؛ فالأفواه لا تُكَمُّ إلا بالعلم .

وما خَزِيَ المبتدعةُ كخزيهم من عالمٍ يفضحُهم ، ويعرِّي أقوالهم فيبهتهم ، **ونُقلَ عن بعض معاصري قاضي السنة الباقلاني أنه قال في حقِّهِ** : (كان حصناً من حصون المسلمين ، وما سُرَّ أهلُ البدع بشيء كسرورهم بموته ، رحمةُ الله عليه ورضوانه)[2]

---

(١) وقد حكى القاضي الباقلاني عن امتناع الإمامين العظيمين المحاسبي والقلانسي عن حضور مجالس الساسة في زمانهما ، وأنهما قالا : (إن المأمون لا نحضر مجلسه ؛ حتىٰ ساق أحمدَ إلىٰ طرسوسَ ، ثم مات المأمونُ ، وردُّوهُ إلى المعتصم ، فامتحنَهُ وضربه ، وهـٰؤلاء أسلموهُ ، ولو مرُّوا إليه وناظروهُ . . لكفوه عن هـٰذا الأمر ؛ فإنه كان يزعمُ أن القوم ليست لهم حُجَّةٌ علىٰ دعاويهم ، فلو مرُّوا إليه وبيَّنوا للمعتصم . . لارتدعَ المعتصمُ ، ولـٰكن أسلموهُ ، فجرىٰ علىٰ أحمدَ بن حنبلٍ رضي الله عنه ما جرى) . انظر « تبيين كذب المفتري » (ص ٢٦٥) .

(٢) انظر « تبيين كذب المفتري » (ص ٢٦٩) .

ولهـٰذا المعنى الجليل جاءت كتبُ الأستاذ البغدادي ، وعلىٰ رأسها كتابه « الأسماء والصفات » ، **إذ لم يكن مرادُ الأستاذ شرحَ أسمائِهِ تعالىٰ وبيانَ جليل وعظيم صفاته** ، هـٰذا أمرٌ كتبَ فيه قبلَهُ جمعٌ ؛ كالزجاج والزجاجي والخطابي وغيرهم ، **ولا جمعَها وإحصاءَها من حيث الرواية** ؛ إذ حماةُ الدين من الرواة والمحدِّثين لم يقصِّروا في ذلك ، **بل كان المرادُ إسكاتَ كلمة الباطلِ التي لجلجَتْ ، وإخمادَ ألسنةِ لهبِها التي طالَتْ**

وبهـٰذا تعلمُ : أن الإمام ما أراد تدوينَ كتاب يشرحُ الألفاظَ ويجلو المعانيَ ، فهـٰذا حقُّهُ أن يُرىٰ في كتب اللغة ، ولا بيانَ إعرابٍ وتحريرَ وزن ؛ فلهـٰذا كُتُبُ التفسير والنحو والصرف وُضعَتْ ، **بل أرادَ ترسيخَ قواعدَ يُؤَسَّسُ عليها النظرُ في تفسير الأسماء والصفات القديمة** ، وقلْعَ أشواكٍ في طريق البحث فيها ؛ وهدْمَ بناياتٍ عوجاءَ رهلةٍ ركيكة جاءَتْ من عبثِ الظاهرية والباطنية اللتينِ كانتا كحجري رحىً علىٰ أهل السنة ، وإفحامَ أدعياءِ العلم بكلمة العلم ، ودفْنَ أقوالِهم الرخيصة تحت رِجْلِ الحقِّ ، وتوبيخَ هـٰؤلاء الذين زعموا نصرة العقل ؛ كمعتزلة الحقِّ وعامة فرقِهم ، والذين زعموا نصرة النقل ؛ أولـٰئك الذي يُلقُون حمْلَ الروايات عن ألسنتهم ، ثم يصيحون علىٰ بضاعتهم بالنِّفَاق ؛ إذ الكتابُ كأنَّهُ أُلِّفَ لإثبات الأسماء والصفات بالنظر إلى القدرية والجهمية وعموم المعطِّلة ، ولتنزيه الأسماء والصفات من قبل الكرامية وعموم المشبِّهة والمجسِّمة .

نعم ؛ قد بيَّنَ الأستاذُ رحمه الله تعالىٰ منهجَ أهل السنة في تقرير الأسماء والصفات ؛ إذ مولانا جلَّ وعزَّ لا يُسمَّىٰ بالاجتهاداتِ والخواطر ،

ولا يُوصفُ بما ينقدحُ في العقول وتتظنّنُهُ النفوس الفواتر ، بل أكَّدَ الوقفَ في أسمائه ، وتحرِّيَ الدقَّة في إطلاق أوصافه ، فما هو هٰذا النَّهجُ الذي سارَ عليه رحمه الله في تقرير الأسماء الإلٰهية ؟

منهج استنباط الأسماء الحسنى والصفات العلى عند المصنف

معرفةُ الأسماء والصفات من الأصول أو الأركان الخمسةَ عشرَ التي يجب على المكلَّفِ أن يعرفَها[1] ، علىٰ قدْرِ الطاقة البشريَّةِ الإمكانية ، وبحجم الخطاب التكليفيِّ وجوباً ، والزائدُ هو في محلِّ النفلِ الذي هو في أعلىٰ درجات الندب ؛ لأنه معرفةٌ بالله سبحانه وتعالىٰ ، وهو أعظم العبادات بعد فرائض الأعمال الظاهرة .

وقد ألَّفَ الأستاذُ كتاباً خاصّاً بهٰذه الأصول الخمسة عشر ، وهو المشتهر بـ « أصول الدين » ، وخصَّصَ لها فصلاً في كتابه « الفرق بين الفرق » ، وقال عنها : (اتفقَ جمهور أهل السنة والجماعة علىٰ أصول من أركان الدين ، كلٌّ ركن منها يجبُ علىٰ كلِّ عاقل بالغٍ معرفةُ حقيقته ، ولكلِّ ركنٍ منها شُعَبٌ ، وفي شعبها مسائلُ اتفقَ أهل السنة فيها علىٰ قول واحد ، وضلَّلوا من خالفهم فيها)[2] .

ثم جعل الأصل أو الركن الخامس منها معرفةَ الأسماء والصفات الإلٰهية ، وبهٰذا يظهرُ لنا : أن الأستاذ كان مهتمّاً بهٰذه المسألة العقدية غاية

---

(١) انظر « أصول الدين » (ص١١٤) .

(٢) انظر « الفرق بين الفرق » (ص ٣٢٣) .

الاهتمام ، وما أفردَ لها كتاباً من مبسوطات كتبه إلا لذلك .

وقد عقد الأستاذ باباً كبيراً في الحديث عن الصفات وحدها دون الأسماء ، ولـٰكن لم تسرح يراعتهُ كثيراً في رياض معرفة الصفات[1] ، بل كان الكلام عنها تبعاً للكلام عن الأسماء ، وأما كلامُهُ عن الأسماء فجاء مُفصَّلاً ذا بحبوحة .

ولك أن تستفصلَ وتسأل : لِمَ لا يكونُ الكتابُ مؤلَّفاً في الأسماء دون الصفات ؛ ولا سيما أن بعض المخطوطات نعتته كما ذكرتَ بأنه « تفسير الأسماء الحسنىٰ » ، وقرَّرتَ أن حديث الصفات كان تبعاً ؟

والجوابُ : أن الكتاب أُلِّفَ لبيان الأسماء والصفات معاً وبكلِّ جَهارةٍ وجزم ، ودون أدنىٰ تشكُّكٍ ؛ لأن من عرفَ منهج الأستاذ في كتابته عن

---

(١) من النصوص اللطيفة والنادرة في أهمية معرفة الصفات : قولُ الأستاذ القشيري في « شرح الأسماء الحسنىٰ » (ص ٢٥٩) : (الصفة القديمة لا يجوزُ قيامُها بالذات الحادثة ، كما لا يجوزُ قيام الصفة الحادثةِ بالذات القديمة ، وحفظُ هـٰذا الباب أصلُ التوحيد ؛ فإن كثيراً ممَّن لا تحصيلَ له ولا تيقُّنَ زعموا أن العبد يصيرُ باقياً ببقاء الحقِّ ، وأنه يكون سميعاً بسمعه ، بصيراً ببصره ، حيّاً بحياته ، وهـٰذا خروجٌ عن الدين ، وانسلاخٌ عن الإسلام بالكلية ، وهـٰذه البدعةُ أشنعُ من قول النصارىٰ حيث قالوا : « إن الكلمة القديمةَ اتحدت بذات عيسىٰ » ، وهـٰذه البدعةُ توازي قولَ الحلولية ؛ حيث جوَّزوا علىٰ ذات الحقِّ سبحانه الحلولَ في الأشخاص المحدَثةِ ، كذلك هـٰؤلاء جوَّزوا قيامَ الصفة القديمة بالذات المحدثة .

وربما تعلَّقوا في نصرة هـٰذه المقالةِ الشنيعة بما روي في الخبر عن الله تعالىٰ إذ قال : « فإذا أحببتُهُ كنتُ له سمعاً وبصراً ، فبي يسمع ، وبي يبصر » ، ولا احتجاجَ لهم في ظاهره ؛ لأنه ليس فيه أنه يسمعُ بسمعي ويبصرُ ببصري ، بل قال : « بي يسمع وبي يبصر » ، فالاتفاقُ : أن ذاتَهُ لا يجوزُ أن تكون لأحدٍ سمعاً ولا بصراً ، فإذا تركوا الظاهرَ لم يبقَ إلا التأويل ، فالواجبُ الاشتغالُ بالتأويل الصحيحِ دون الباطل) .

الأسماء والصفات في غير الكتاب الذي بين أيدينا . . أقرَّ بذلك براحةِ نفس وهدوءِ بال .

ففي كتابيه « أصول الدين » و« الفرق بين الفرق » عقدَ فصلاً للحديث عن الأسماء والصفات بطريقة كتابنا « الأسماء والصفات » نفسِها ؛ حيث تحدَّث عن الأسماء أصالةً ، وعن الصفات بالتَّبع ، علىٰ أنه كما ذكرت لك عقدَ باباً مفرداً للحديث عنها .

بل إن الإمام الأشعريَّ قد قرَّرَ أن الاسم دالٌّ على الصفة ؛ فقد نقلَ عنه الأستاذ البغدادي فقال : (وذكرَ ـ يعني : الإمامَ الأشعري ـ في كتاب « الصفات » : أن الاسم هو الصفة ، وقسمَهُ تقسيمَ الصفات)[1]

وجاء في تفسير قوله تعالىٰ : ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ﴾ [الأعراف : ١٨٠] عن بعضهم : ولله الصفات ، وكلُّ اسمِ لله صفةٌ له[2]

وهـٰذا التلازمُ بين الاسم والصفةِ من حيث الاطِّرادُ والانعكاس فيه تفصيل ، ويرجعُ إلىٰ مذاهبَ ثلاثة :

الأول : أن بعضَ الأسماء دالٌّ علىٰ بعض الصفات ، وبعضَ الصفات دالٌّ علىٰ بعض الأسماء : إذ المعتمدُ عند أكثر المتكلمينَ عدمُ إثبات صفات وجودية زائدةٍ على الحياة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام ، وبناءً علىٰ هـٰذا : اسمُهُ تعالى (القدير) دالٌّ علىٰ صفة (القدرة) ، لـٰكنِ اسمُهُ تعالى (الصبور) مثلاً لا يدلُّ علىٰ وجود صفة (الصبر) ، بل يرجع

---

(١) انظر « أصول الدين » (ص ١١٥) .

(٢) انظر « الأمد الأقصىٰ » (١/ ١٧٤) .

هـٰذا الاسم إلىٰ صفة الإرادة ، وصفةُ (العلم) له سبحانه دالَّةٌ على اسمه (العليم) ، لـٰكنْ صفةُ (القيام بالنفس) له تعالىٰ لا تدلُّ علىٰ أن له اسماً هو القائم بنفسه مثلاً ؛ فلا اطِّرادَ ولا انعكاس .

الثاني : أن كلَّ اسمٍ دالٌّ علىٰ صفة ، وبعض الصفات دالٌّ علىٰ بعض الأسماء : إذ ذهب جمعٌ من متكلمي أهل السنة إلىٰ إثبات الوصفِ المفهوم من كلِّ اسم وردَ له تعالىٰ ؛ فإن أسماءَهُ تعالىٰ صادقة عليه شرعاً ، فلا بدَّ من إثبات دَلالتِها ، فقالوا بإثبات صفة الرحمة والحِلْمِ والقهر وما شاكلَها من الصفات ، مع اتِّفاقهم علىٰ أنها من الصفات الخبرية التي تُثبتُ ويوكلُ علمُها إلى الله تعالىٰ ، إلا من فتح الله له بابَ الفهم فيها

ولئنْ قلنا باطِّرادِ إثبات الصفات مع كلِّ اسم له تعالىٰ ، أو مع كلِّ فعلٍ كما يقولُ به بعضُ السادة الصوفية . . فإنَّنا نجزم أن هـٰذه القاعدة المطردة إن سُلِّمَتْ هي غير عكسية ؛ فلا يجوزُ شرعاً أن نسميَ الله تعالىٰ بكلِّ صفة ثبَتَتْ ، فنقطعُ ونجزم بأن من يقول بهـٰذا المذهب يطلقُ ألفاظاً يريدُ أوصافاً خبرية اللهُ أعلمُ بمعناها ، لا أسماءً يسمِّي بها الله تعالىٰ ؛ إذ سبيل التسمية الوحيُ .

الثالثُ : أن كلَّ اسمٍ صفةٌ ، وكلَّ صفة اسمٌ ، ولـٰكن بشرطِ كونهما دالَّينِ علىٰ كمالٍ ؛ مع نفي الإيهام فيهما : فيجوزُ علىٰ ذلك الاطِّراد والانعكاسُ المشروطان كما ترىٰ ؛ فاسمُهُ تعالى (المهيمن) دالٌّ علىٰ صفة (الهيمنة) ، والعكسُ صحيح ، ومعناهما كمالٌ في القديم والحادث ، ولا إيهامَ في الإطلاق ، ولـٰكن اسمه تعالى (الصبور) لا يدلُّ علىٰ صفة

(الصبر) علىٰ هٰذا القول ؛ لكونه نقصاً ؛ فهو من الأسماء المتشابهة .

وبهٰذه المذاهبِ قال أهل السنة ، غير أن الثالث أضعفُها ؛ لقياس الغائب على الشاهد من غير علَّةٍ جامعة قطعية ، والأول أحكمُها وأسلمُها

الأصولُ التي اعتمدَ عليها المصنفُ في معرفة الأسماء الحسنىٰ :

قرَّرَ الأستاذُ أبو منصور أن اللغة توقيفية[1] ، وأنه لا بدَّ من التوقيف في أصل لغة واحدة على الأقلِّ ؛ لاستحالة الاصطلاح دون ذلك ، وهو قولُ شيخه أبي إسحاق الإسفرايني ، ثم أجاز تخصيصَ هٰذه اللغة التوقيفية بالشريعة ؛ كوضع لفظ (الصلاة) مثلاً لأركان مخصوصة ، ولٰكن بشروط مخصوصة ، خلافاً للمعتزلة الذين جوَّزوا ذلك دون أدنىٰ مناسبة ، وأما الشيخ الأشعري : فالأسماءُ عنده بعد الشريعة باقيةٌ علىٰ معانيها قبل الشرع .

وهٰذا الأصلُ في غاية الأهمية ؛ فالنقلُ والتخصيص لا يخرج المسمَّىٰ عن حقيقته ، فمثلاً : اسم (النار) في الشاهد دالٌّ علىٰ وجود الحرارة والنضج والإحراق ، وهي كذلك في الغائب ، فلا يجوز لأحدٍ أن يدعيَ أن النار علىٰ خلاف حقيقتها في الغائب ، ويجوِّزَ عدم الإحراق بالنسبة لمن يقبل ذلك ، وهٰذا لا يمنع من وجود أنواعٍ من الإيذاء غيرِ ذلك ؛ كالزمهرير والبرد مثلاً وإن لم يكن جائزاً عادة .

وقرَّرَ أن لا مجالَ للقياس في أسماء الله عز وجل ، والكعبي على اعتزاله

---

(١) لا يفوتنَّكَ : أن أسماءَ الله ووصفَهُ لنفسه سبحانه كلُّ ذلك قديم ؛ لرجوعه إلىٰ صفة الكلام الأزلي ؛ فلم يزل تعالىٰ مسمِّياً وواصفاً لنفسه .

قال بهـٰذا الأصل ، وأما أسماءُ غيره تعالىٰ : فمختلفٌ فيها ؛ إذ أجاز ذلك أكثر أهل العربية ، وهو الصحيح من مذهب الشافعية ، بخلاف أصحاب الرأي .

وهـٰذا الأصلُ يوسِّع بابَ التأويل عند القائلين بجواز القياس ، فمثلاً : لو وردت كلمة (الجار) في الأثر جازَ تفسيرها بالشريك ؛ لوجود معنى القُرْب ، ولـٰكن باعتباراتٍ منضبطة ، ويتفرَّعُ على الأخذ به مسألة في غاية الأهمية ؛ وهي أنَّا حينما منعنا القياسَ في أسمائه تعالىٰ لم يجزْ لنا إثبات اسمٍ له سبحانه بطريق الآحاد إلا إن قطعنا بصحَّته[1]

ولو جاز اشتقاقُ الاسم له تعالىٰ بالقياس لاشتققنا أسماءً ممَّا ورد من أفعاله جلَّ جلاله ؛ كالساقي والساخر ! وهـٰذا ممَّا أجمعوا علىٰ منعه اسماً ، وإن جاز وصفاً[2]

ثم في إطلاق الأسماء من غير إذنٍ جُرأةٌ ؛ ولهـٰذا قال حجة الإسلام الغزالي : (التسميةُ ـ أعني : وضْعَ الاسم ـ تصرُّف في المسمَّىٰ ، ويستدعي ذلك ولايةً ، والولايةُ للإنسان علىٰ نفسه أو علىٰ عبده أو علىٰ ولده ، ولذلك تكونُ التسمياتُ إلىٰ هـٰؤلاء ، ولذلك لو وضعَ غيرُ هـٰؤلاء اسماً علىٰ مسمّىً فربما أنكرَهُ المسمَّىٰ به وغضبَ على الواضع ، وإذا لم يكن لنا أن نسميَ إنساناً ؛ أي : لا نضعُ له اسماً . فكيف نضعُ لله تعالى اسماً ؟!)[3].

---

(١) انظر (١/٣٦٦) ، وقد امتنعت الأمة من تسميته تعالىٰ بالشفيق مع اتفاقهم علىٰ تسميته سبحانه بالرحيم ، ودلَّ ذلك علىٰ عدم اعتبار القياس في أسمائه جل وعز .

(٢) انظر (١/٣٦٧) .

(٣) انظر « المقصد الأسنىٰ » (ص ٣٤٤) .

وإنك ترىٰ أن الجمهور علىٰ أن الاسم عين المسمَّىٰ ، ومع هٰذا لم يقولوا : إن الله تعالى اسمٌ ، بل هو مسمّىً ؛ لأنَّهم كما قال الأستاذ : (نراعي في أسمائه تعالىٰ ورود الشرع والتوقيف)[1]

ولمَّا كانت مسألة الأسماء والصفات من الواجباتِ الاعتقادية علىٰ كلِّ مكلَّف ، والاعتقاداتُ لا تداخلُها الظنون . . وجبَ اتخاذُ سبيلٍ يقينيٍّ أو يقاربُ اليقينَ في تحديد ما يجبُ اعتقاده منها .

وسبقَ أن من إجماعات أهل السنة والجماعة في مسألة الأسماء : أنها توقيفيَّةٌ[2] ؛ لا سبيلَ للاجتهاد فيها كما رأيتَ[3] ، ثم إن أسماءَهُ تعالىٰ إنما تثبتُ بواحدةٍ من هٰذه السُّبُل :

- ورودُها في القرآن الكريم .
- ثبوتُها في صحيح السنة ، ولم يشترطوا التواترَ .
- إجماعُ أهل العلم علىٰ جواز إطلاقها .

وقرَّروا أنْ لا سبيلَ للقياس في أسمائه تعالىٰ ؛ سواءٌ علينا أَوَجدْنا قياساً لغوياً يصحِّحُ الاشتقاق ، أم شعرْنا من قبل عقولنا باستحسانِ إطلاق اسمٍ ما .

ومن معالم الأخذ بهٰذا التوقيف : ما نقل عن الإمام الأشعري في حديثه

---

(١) انظر (١/ ١٤٤) .
(٢) يعني : نحتاج عندما نريد تسمية الله تعالىٰ باسمٍ إلىٰ إذنٍ شرعي خاصٍّ بهٰذا الاسم .
(٣) وقد قال الأستاذ (١/ ٣٤٢) مبيِّناً أن تسميته تعالىٰ باسم راجعةٌ إلى الأحكام الفقهية : (لأنه كما تُشرَع لنا الأحكامُ . . كذلك تُشرَع لنا الأسماءُ والأعلامُ) .

عن استنباط الأسماء : (**إن قال قائل** : أتجيزون أن لو وردَ الخبرُ بأنه جسمٌ أو متحرِّكٌ ، كما وردَ بأن له يدينِ ووجهاً وعيناً ؟

فأجاب بأن ذلك لو ورد على الوجه الذي يليقُ به لكان غير منكرٍ ، لا علىٰ معنىٰ أنه محلٌّ للحركة وأنه مؤلَّفٌ ، بل علىٰ معنىٰ أنه فعلَ الحركةَ ، وأنه قائم بنفسه مستغنٍ عن غيره)[1] ؛ **يعني** : على الوجه الذي يليق به ، لا علىٰ معنى الحقيقة اللغوية ، **وما تضايقَ المشبِّهة من شيء كتضايقهم من قسمة الكلامِ إلىٰ حقيقةٍ ومجاز** .

وقال الأستاذ أبو منصور : (**ولو ورد الشرعُ بتسميته جوهراً أو جسماً** من غير إثباتِ معنى التركيبِ والكونِ والأعراضِ الحادثة فيه . . **لكان جائزاً**)[2]

وقال الأستاذ أبو منصور : (وقالوا - يعني : أهل السنة - في الركنِ الخامس ؛ وهو الكلامُ في أسماء الله تعالىٰ وأوصافه : **إن مأخذَ أسماءِ الله تعالى التوقيفُ عليها** ؛ إما بالقرآنِ ، وأما بالسنةِ الصحيحة ، وإما بإجماعِ **الأمة عليه ، ولا يجوزُ إطلاق اسمٍ عليه من طريق القياس**)[3]

وقال في « أصول الدين » وهو يتحدثُ عن مأخذِ أسماء الله عزَّ وجلَّ : (قال أهلُ السنة : إنها مأخوذةٌ من التوقيف ، وقالوا : **لا يجوزُ إطلاقُ اسمٍ على الله من جهة القياس ، وإنما يطلق من أسمائه ما ورد به الشرعُ في**

---

(١) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص ٥٧) .

(٢) انظر (١/ ٣٦٩) .

(٣) انظر « الفرق بين الفرق » (ص ٣٣٧) .

الكتاب ، والسنة الصحيحة ، أو أجمعت الأمة عليه)[1]

وقال في كتابنا : (وأما « الباسطُ » من أسماء الله عز وجل : فإن الروايةَ فيه واردةٌ بالسين ، فلا نتجاوزُها إلىٰ ما يوجبُهُ القياس)[2]

وممَّا استأنسَ به علماؤنا في قضيةِ التوقيف : قولُهُ عليه أفضلُ الصلاة وأتمُّ السلام : « أسألُكَ بكلِّ اسمٍ هو لكَ ، سَمَّيْتَ بهِ نفسَكَ ، أو أنزلتَهُ في كتابِكَ ، أو علمتَهُ أحداً مِنْ خلقِكَ ، أوِ استأثرْتَ بهِ في علمِ الغيبِ عندَكَ »[3]

وقد قال حجةُ الإسلام الغزالي : (ولو جُوِّزَ اشتقاقُ الأسامي من الأفعال فستكثرُ هـٰذه الأسامي المشتقة ؛ لكثرة الأفعال المنسوبة إلى الله تعالىٰ في القرآن)[4]

وقال العلامة ابن العربي المالكي : (لو تُركنا ومقتضياتِ العقول وطرقَ النظر في المعقول . . لم نسمِّ البارئَ تعالىٰ باسم ، ولا وصفناهُ بصفة ، ولا وضعنا له في عباراتنا وَسْماً ، فإن أسماءَنا واقعةٌ علىٰ معانٍ قاصرة ، ومسمَّيات حادثة ، وصفاتٍ ناقصة ، فأنَّىٰ لهـٰذا النقصان بأن يعبَّر به عن ذي الجلال والكمال ؟!

---

(١) أصول الدين (ص ١١٦) .

(٢) انظر (١/ ٦١١) .

(٣) رواه أحمد في « مسنده » (١/ ٣٩١) ، وابن حبان في « صحيحه » (٩٧٢) من حديث سيدنا ابن مسعود رضي الله عنه .

(٤) انظر « المقصد الأسنىٰ » (ص ٣٣٠ ـ ٣٣١) .

ولهـٰذا ضلَّتْ طوائفُ في جهتي التقسيمِ في هـٰذا الباب من تفريطٍ وإفراط)[١]

فقد ذهبت المعتزلة والكرامية : إلىٰ أنه إذا دلَّ العقل على اتصافه تعالىٰ بصفة وجودية أو سلبية . . جازَ أن يطلقَ عليه اسمٌ يدلُّ على اتصافه بها ؛ سواءٌ ورد بذلك الإطلاق إذنٌ شرعي أو لم يرد ، وكذا الحال في الأفعال[٢]

فأنت ترىٰ أن كلا الفريقين اعتمدَ القياسَ أصلاً من أصول التسمية له جلَّ جلاله ، وقد قال الأستاذ أبو منصور مبيِّناً مذهب بعض المعتزلة ومخزياً له : (ثم إن الجبائي زعم أن أسماء الله تعالىٰ جاريةٌ على القياس ، وأجاز اشتقاقَ اسمٍ له من كلِّ فعلٍ فعلَهُ ، وألزمَهُ شيخنا أبو الحسن رحمه الله : أن يسميه بـ « محبل النساء » ؛ لأنه خالقُ الحَبَلَ فيهنَّ ، فالتزمَ ذلك ! فقال له : بدعتُكَ هـٰذه أشنعُ من ضلالة النصارىٰ في تسمية الله أباً لعيسىٰ ، مع امتناعهم من القول بأنه محبلُ مريم)[٣]

وأقرَّت الشيعة الإمامية بأصول أهل السنة مرجعاً في تسميته تعالىٰ ، وجعلوا الصفات بمثابة الأسماء ، غير أنهم أدخلوا أصلاً زائداً ؛ وهو تسمية الأئمة المتَّبعينَ عندهم ؛ فقد قال الشيخ المفيد الإمامي منهم : (إنه لا يجوزُ تسمية البارئ إلا بما سمَّىٰ به نفسه في كتابه ، أو علىٰ لسان نبيِّه ، أو

---

(١) انظر « الأمد الأقصىٰ » (١/ ٢١٧) .
(٢) انظر « شرح المواقف » (٢/ ٤٠٤) .
(٣) الفرق بين الفرق (ص ١٨٣) .

سمَّاه به حُجَجُهُ من خلفاء نبيِّهِ ، وكذلك أقول في الصفات)[1]

أما الفلاسفةُ والباطنيةُ والجهميةُ فقد زعموا : أنه لا يُطلَق على الباريْ من الأسماء والأوصاف إلا ما طريقه طريقُ السلب دون الإيجاب ؛ فقالوا : لا نقول : إنه موجودٌ ، بل نقول : إنه ليس بمعدوم ، ولا نقول : إنه حيٌّ عالمٌ قادرٌ ، ولـٰكن نقول : ليس بميت ولا جاهل ولا عاجز[2]

ولهـٰذا قال الأستاذُ فيهم جميعاً : (هـٰؤلاء قد أسقطوا عن لفظهم جميعَ أسماء الله عزَّ وجلَّ أو أكثرَها ، فلا يحصونها ولا شيئاً منها)[3]

ثم بعدَ هـٰذا قد يقالُ لنا : أما التوقيفُ في الكتاب وصحيح السنة فظاهرٌ ، فما هو مستندُكم في قضية الإجماع ولا بدَّ للإجماع من مستندٍ شرعي ؟

والجوابُ : أن إجماعَ المعتبرينَ من أهله علىٰ حكمٍ ـ وجوازُ إطلاق اسمٍ عليه تعالىٰ حكمٌ شرعيٌّ ـ مع عدم وجودِ ما يعارضُهُ من الكتاب والسنة . . ممَّا أقرَّهُ الأصوليون ؛ إذ الإجماعُ في قطعيته الدلالية لا الثبوتية أقوىٰ من النصِّ نفسه ؛ ولهـٰذا قال الأستاذ : (أمَّا تسميتُهُ موجوداً وقديماً . . فإن إطلاقَ العبارة فيهما بإجماع الأمة عليه ، والإجماعُ توقيفٌ)[4]

وقال أيضاً في تسميته تعالىٰ بالعَدْلِ : (ولولا وقوعُ الإجماع عليه لَما

---

(١) انظر « أوائل المقالات » (ص ٥٣) .

(٢) انظر (١/ ٢٩١ ، ٤٧٠) .

(٣) انظر (١/ ٤٧٠)

(٤) انظر (١/ ٣٦٨) .

جاز تسميتُهُ باسمٍ يكونُ مصدراً)[1]

وقال : (الأمَّة أجمعت علىٰ ذِكْرِ أسماءٍ له غيرِ مذكورة في السنَّةِ ؛ كإجماعهم : علىٰ أنه موجودٌ ، وشيءٌ ، وذاتٌ ، ونفسٌ)[2] ، وهٰذه الألفاظُ وردت في كتاب الله علىٰ سبيل الخبر ، فلمَّا تداولها مَنْ يعتدُّ بإجماعهم علىٰ سبيل الاسميةِ علمْنا أنها أسماء لله عز وجل .

وكذا إثبات اسمه تعالىٰ (القديم) ؛ فقد وردَ وصفاً في السنة ، ولمَّا تداوله أهل الإجماع علىٰ سبيل الاسمية علمنا أنه اسم له تعالىٰ .

فإن قيل : كيف يُدَّعىٰ عليه الإجماع وقد درجَ الصحابة الكرام رضوان الله تعالىٰ عليهم ولم يذكروه ؟

والجوابُ : ما حكاه العلامةُ ابن العربي المالكي في « الأمد الأقصىٰ » إذ قال وهو يتحدَّثُ عن اسمه تعالى (القديم) : (لمَّا حدثت الأهواء ، ودخلَ في الشريعة كلامُ الفلاسفة والأطباء .. استعملوا هٰذه اللفظةَ ، فلمَّا لَحَظَها علماؤُنا لم يمكن ردُّها وقد شاعَتْ ، ورأوا لها وجهاً سائغاً ، فاستعملوه ، ورتَّبوا له فصولاً ، وبَنَوا عليه فروعاً ، وقالوا : إن القديم « فعيل » من « قَدُمَ » ؛ وهو عبارةٌ عن مبالغة التقدُّم في الوجود)[3]

ولو أنَّنا نُوزِعْنا بعد الإجماع في كون هٰذا الإطلاقِ ليس علىٰ سبيل التسمية ، بل علىٰ سبيل الوصف .. فالظنُّ أن هٰذا محتملٌ والله أعلم ،

---

(١) انظر (٢/٣٨٦) .
(٢) انظر (١/٤٥٦) .
(٣) الأمد الأقصىٰ (١/ ٤٨٠) .

ولكن ليس لمدَّعي هذا أن يجعلَ المسألة من مسائلِ التبديع والتفسيق ؛ إذ هي في محلٍّ الاجتهاد .

وكلُّ الأسماء التي انعقدَ عليها الإجماع هي ممَّا يشهد لها القرآن وصحيح السنة ؛ كالغالب والغلَّاب والفرد والمتفرد والفاتح والقريب والقديم والرائي والمرئي ، ومجيب الدعوات ومسبِّب الأسباب[1]

ولذلك : قد منع الأستاذ من تسميته تعالىٰ بـ (المستوفي) مع أنه قرَّرَ أنه بمعنى (المتوفِّي) ، وأجازَ إطلاقَ اسم (الرائي) لأنه بمعنى اسمه (البصير) ، ووجهُ الفرق : أنه لا نصَّ في كتابه سبحانه يشهد لتسميته عزَّ وجلَّ بـ (المستوفي) ، بخلاف الرائي ؛ فقد قال جلَّ من قائل : ﴿ إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ﴾ [طه : ٤٦] ، وقال : ﴿ أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ ٱللَّهَ يَرَىٰ ﴾ [العلق : ١٤] .

وقد يقال : قد أثبت المصنف أسماءً لم يرد الشرعُ بتسميته سبحانه بها على الإطلاق ؛ لدلالة القرآن عليها ، فلِمَ استثنى الأستاذ في كتابه الذي بين أيدينا (القاضي) و(الحاكم) ، وأثبت مثلاً (المتوفِّي) و(المسمع) ، مع أنهما وردا مقيدين بتوفِّي الأنفس وإسماع الصمِّ ، لا على الإطلاق ؟

والجواب والله أعلم : أننا وجدنا في القضاء والحكم ما يدلُّ عليهما من أسمائه عز وجل ؛ كـ (الحَكَم) و(أحكم الحاكمين) ، ولم نجد من أسمائه تعالىٰ ما يدلُّ على التوفِّي والإسماع ؛ فجاز إثباتهما اسمينِ بمجرَّد دَلالةِ القرآن عليهما وهما من الاشتقاق نفسه .

---

(١) انظر (٣/ ٤١٨) وما بعدها

ثم لا يقال : (الرائي) أثبته المصنف وفي القرآن والسنة التصريح باسم في معناه ؛ وهو (البصير) .

لأننا نقول : إنهما قد اختلفا في الاشتقاق اللفظي .

فإن قيل : فلِمَ لا نسميهِ تعالىٰ بـ (القاضي) ؛ إذ إن اسم (الحَكَم) وإن دلَّ عليه فإنه يخالفه في الاشتقاق .

فالجواب : أن الأستاذ لم يمنعْ من تسميته تعالىٰ بـ (القاضي) ، بل أوجبَ التقييد المذكور في الكتاب والسنة ؛ كـ (قاضي الحاجات) ، واسمه تعالى (الرائي) لم يردْ في دلالة القرآن مقيداً ؛ قال تعالىٰ : ﴿ أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ ٱللَّهَ يَرَىٰ ﴾ [العلق : ١٤] .

ثم اعلمْ : أن الأستاذ عبد القاهر قد عرضَ في « الأسماء والصفات » لأقوال ومذاهبِ المخالفين لأهل السنة في مسألة التسمية ؛ كالفلاسفة المانعين من التسميات مطلقاً ؛ وما ورد من الأسماء شرعاً تأوَّلوه ، وكالمعتزلة الذين جعلوا مسألة التسمية اجتهادية ؛ حتىٰ أُلزِمَ بعضهم بأن من أسمائه تعالىٰ (محبلَ النساء) فالتزم ! وهي واللهِ ممَّا يخزي ويعيبُ .

وقد نوَّعَ في بيان معاني كثير من الأسماء ، وأحياناً يرجِّحُ فيقول مثلاً : (وأصحُّ ما قيل في تفسير هـٰذينِ الاسمينِ : ما جاءَ في الحديث عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم : « وأنتَ الظاهرُ فليسَ فوقَكَ شيءٌ ، وأنتَ الباطنُ فليسَ دونَكَ شيءٌ »)[1] .

---

(١) انظر (١/ ٦٦٥) .

وهـٰذا الاختلافُ في تفسير الاسم أو الصفة يشهدُ له اختلافاتُ السلف في تفاسيرهم ، **وغالباً ما يدلُّ هـٰذا علىٰ عموم هـٰذه الأقوال وصحَّتها جميعاً** ، وقد قعَّدَ لذلك الأستاذ القشيري فقال : (كلُّ آية احتملَتْ وجوهاً ، وليس بينها تنافٍ ولا تضادٌّ ، ولا حصلَ الإجماعُ علىٰ أن المراد منها البعضُ دون البعض . . **فهي على العموم**)[1]

الأصولُ التي اعتمدَ عليها المصنفُ في معرفة الصفات :

أما بشأن الصفات : فكثيرٌ من أهل السنة ذهبوا إلىٰ جوازِ وصفه تعالىٰ بما لم يردْ في التوقيف ؛ **لأن الصفاتِ ترجعُ إلى الأخبار** ؛ والأصل في الأخبار أنها منقسمةٌ إلىٰ صادقةٍ وكاذبة ، فإذا صدقَ وصفٌ في حقِّهِ تعالىٰ فأيُّ معنىً لانتظار النصِّ ؟!

ألا ترىٰ أن الوحيَ لو لم يأتِ بصفة الحياة والعلم والقدرة والإرادة . . **لوجبَ علينا بضرورة العقل السليم أن نصفَهُ تعالىٰ بها** ؟! ولهـٰذا المعنىٰ نعتَها المتكلِّمون بأنها الصفاتُ التي يتوقَّف عليها وجودُ العالم .

قال حجة الإسلام الغزالي : (**أما دليلُ إباحة الوصف** : فإنه خبرٌ عن أمرٍ ، والخبرُ ينقسمُ إلىٰ صدق وكذب ، والشرعُ قد دلَّ علىٰ تحريم الكذبِ في الأصل ، والكذبُ حرامٌ إلا بعارضٍ ، ودلَّ علىٰ إباحة الصدق ، والصدقُ حلالٌ إلا لعارضٍ .

وكما أنه يجوزُ لنا أن نقول في زيد : « إنه موجودٌ » لأنه موجودٌ . .

---

(١) انظر « شرح أسماء الله الحسنىٰ » له (ص٣٥) .

فكذلك في حقِّ الله تعالىٰ ؛ وردَ به الشرعُ أو لم يردْ ، ونقول : « إنه قديمٌ » وإن قدَّرْنا أن الشرع لم يردْ به .

وكما أنا لا نقولُ لزيد : « إنه طويلٌ أشقرُ » لأن ذلك ربما يبلغُ زيداً فيكرهُهُ ؛ لأن فيه إيهامَ نقصٍ ؛ فكذلكَ لا نقولُ في حقِّ الله تعالىٰ ما يوهمُ نقصاً ألبتةَ ، فأما ما لا يوهمُ نقصاً ، أو يدلُّ علىٰ مدحٍ . . فذلك يطلقُ ويُباحُ بالدليل الذي أباح الصدقَ مع السلامة عن العوارض المحرِّمةِ)[1]

وبعد هـٰذا اختلفَ أهل السنة في تحديد عددِ الصفات علىٰ مذهبينِ :

الأولُ : اختارَ جمعٌ من أئمة أهل السنة والجماعة : إرجاعَ هـٰذه الصفاتِ التي وردت في النصِّ الشرعي قرآناً وسنةً إلىٰ سبعِ صفاتٍ أزلية ؛ وهي الحياة ، والعلم ، والإرادة ، والقدرة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، وبيَّنَ حجة الإسلام سبيلَ ذلك ، وليس هـٰذا موضعَهُ[2] ، فإذا عرفَ المكلَّفُ هـٰذه السبعَ ، وأثبتها صفاتٍ لمولانا جلَّ وعزَّ . . فقد نجا وأفلح ، وليس بعسير على المكلَّفِ إحصاؤها ، وهي ممَّا وجبَ لله تعالىٰ .

وهـٰذا المسلكُ هو كقول من قال : إن أسماء الله الحسنىٰ علىٰ كثرتها ترجعُ إلى الأسماء التسعة والتسعين المشار إليها في « الصحيحين » ؛ ولهـٰذا قال الأستاذ : (إن الأسماء الثابتةَ لله عزَّ وجلَّ وإن كانت أكثرَ من التسعة والتسعين التي ورد بها الخبرُ . . فإن معانيَ جميعِ أسمائِهِ محصورةٌ في هـٰذه

---

(١) انظر « المقصد الأسنىٰ » (ص ٣٤٦) .

(٢) انظر « المقصد الأسنىٰ » (ص ٣١٦) .

التسعة والتسعينَ ، فلذلك اقتصرَ علىٰ ذِكْرِ التسعة والتسعين منها)[1]

وعلىٰ هـٰذا الاختيارِ تعلمُ : أن الآخذينَ بهـٰذا لا ينفون صفةً وردت في الكتاب والسنة ، بل يثبتونها ، ولـٰكنهم يتأوَّلون معناها بما يرجعُها إلى السبعة المذكورة ، وما أيسرَ ذلك ! مع شواهد اللغة والنقل والعقل ، ولـٰكن قد يقال : لعلَّ لله تعالىٰ صفاتٍ غيرَ هـٰذه السبع ، فلمَ لا تكون هـٰذه الخبرياتُ من الصفات ؟ وبهـٰذا تفهمُ معنى الأسلمية في المذهب الثاني .

المذهبُ الثاني : اختارَ آخرون من أئمة أهل السنة والجماعة : إثباتَ هـٰذه السبع ، وكلِّ وصفٍ ورد به الشرع ؛ علىٰ أن نؤمنَ بهـٰذه الصفات من غير اللوازم الباطلة في حقِّهِ تعالىٰ ؛ فنقول مثلاً : له صفةُ الوجه واليدينِ والجنب والقَدَم ولـٰكن ليس علىٰ معنى الجارحة ، وله صفة الغضب والحلم والصبر ولـٰكن ليس علىٰ معنى التغيُّر والتبدُّل .

وعلىٰ هـٰذا الاختيارِ تعلمُ : أن صفات الحقِّ تعالىٰ قد تجاوزت أربع مئة صفةٍ وردت في الكتاب والسنة ، وعسيرٌ على المكلَّف استحضارُها وإحصاؤها ، وبهـٰذا تفهمُ معنى الأحكمية في المذهب الأول .

وقد قرَّرَ الأستاذ أبو منصور أصولَ معرفة الصفات : فبيَّنَ أن صفاتِهِ سبحانه منها مدركةٌ بالعقل وجوباً ومنها جوازاً ؛ فمنها ما يدركُ جزماً ؛ كوصفنا له تعالىٰ بأنه موجودٌ وأزلي ومخالفٌ لما سواه وعالمٌ وحيٌّ وقادر ، ومنها ما يدركُ استنباطاً بعد وجود خطابِ الشرع ؛ كوصفنا له تعالىٰ بأنه سميعٌ وبصيرٌ ، ومعبودٌ ومحمود ، وفاعلٌ ومبدِّل .

---

(١) انظر (١ / ٤٦٢) .

وقعَّدَ لذلك قاعدةً فقال : (والمعلومُ بالعقل جوازُهُ وجبَ وصفُهُ به عند ورود الشرع به ؛ نحو وَصْفِنا له : بأنه غافرٌ ، ومُعاقِبٌ ، ومُثِيبٌ ؛ لأن الثوابَ والعقابَ وغفرانَ الذنوب لم يكن شيءٌ منه واجباً عليه في العقول ، وإنما كانت العقولُ دالَّةً على جوازه ووقوعِ ذلك منه ، فلمَّا ورد الشرعُ به وجبَ وصفُهُ به)[1]

فيوصف سبحانه وتعالىٰ : بما وجب له عقلاً ؛ كالصفات التي يتوقف وجود الحادث عليها ، وبما جازَ عقلاً وورد نقلاً ؛ كاستنباطِ أوصافه تعالىٰ من أسمائه وأفعاله .

قال الأستاذُ أبو منصور : (ونحن نقيسُ علىٰ قياسهم ما جازَتِ المبالغةُ فيه من أوصاف الله عزَّ وجلَّ)[2]

والخلاصةُ في أسمائه وصفاته جلَّ جلالُهُ :

أن أسماءَهُ تعالىٰ جاريةٌ على التوقيف[3] ، ومن قال بجواز الاجتهاد فمذهبُهُ ضعيف[4] ، **فلا يُسمَّىٰ تعالىٰ إلا بما سمَّىٰ به نفسَهُ نصّاً في كتابه** ، أو

---

(١) انظر (١/ ٣٧٧) .
(٢) انظر (١/ ٥٥٨) .
(٣) وهو مذهبُ جمهور الأمة ، قال العلامة العضد في « المواقف » (ص ٣٣٣) : (وهو المختارُ ؛ وذلك للاحتياط ؛ احترازاً عمَّا يوهم باطلاً ؛ لعظم الخطر في ذلك) ، وقال العلامة الجرجاني في « شرح المواقف » (٢/ ٤٠٤) : (فلا يجوز الاكتفاءُ في عدم إيهام الباطل بمبلغ إدراكنا ، بل لا بد من الاستناد إلىٰ إذن الشرع) .
(٤) وهو مذهبُ قاضي السنة الإمام الباقلاني ، قال العلامة الجرجاني في « شرح المواقف » (٢/ ٤٠٤) : (وقال القاضي أبو بكر من أصحابنا : كلُّ لفظ دلَّ علىٰ معنىً ثابت لله =

علىٰ لسان نبيِّهِ عليه منّا أزكى الصلوات والتسليمات ، أو أجمعت الأمةُ عليه ، وأن صفاتِهِ تعالىٰ منها ما يثبتُ بالعقل ابتداءً ، ومنها ما يجوزُ فيه الاجتهادُ باعتبار النقل والعقل زيادةً على النصِّ ؛ فيوصفُ تعالىٰ بكلِّ وصفٍ صادقٍ عليه[1] ، والسياقُ يظهر المراد من كونه وصفاً أو اسماً .

وعبَّر الأستاذ عن هٰذه الخلاصة بقوله : (اعلمْ : أن معانيَ صفات الله عز وجل مدركةٌ من جهة العقل[2] ، وإطلاقَ أسمائه بالعبارةِ عنها مأخوذٌ من طريق الشرعِ والتوقيفِ)[3]

وما ورد من صيغٍ وعبارات دالَّة على الاسمية أو الوصفية . . لا يجوز سلخها عن هٰذين المعنيين ؛ ولذلك قال الأستاذ : (وإن زعمَ زاعمٌ : أن قولَنا : « شديدُ العقاب » ليس من أسمائِهِ ولا من أوصافِهِ ؛ لأجل هٰذه

= تعالىٰ . . جاز إطلاقه عليه بلا توقيف ؛ إذا لم يكن إطلاقُهُ موهماً لما لا يليق بكبريائه . فمن ثَمَّةَ : لم يجزْ أن يطلق عليه لفظ « العارف » ؛ لأن المعرفة قد يُراد بها علمٌ يسبقه غفلة ، ولا لفظ « الفقيه » ؛ لأن الفقه فهمُ غرض المتكلِّم من كلامه ، وذلك مشعرٌ بسابقة الجهل ، ولا لفظ « العاقل » ؛ لأن العقل علمٌ مانع عن الإقدام علىٰ ما لا ينبغي ، مأخوذ من العقال ، وإنما يتصور هٰذا المعنىٰ فيمن يدعوه الداعي إلىٰ ما لا ينبغي ، ولا لفظ « الفطن » ؛ لأن الفطانة سرعةُ إدراك ما يراد تعريضه على السامع ، فتكون مسبوقةً بالجهل ، ولا لفظ « الطبيب » ؛ لأن الطبَّ يراد به علم مأخوذ من التجارِبِ ، إلىٰ غير ذلك من الأسماء التي فيها نوعُ إيهام بما لا يصحُّ في حقه تعالىٰ . وقد يقال : لا بدَّ مع نفي ذلك الإيهام من الإشعار بالتعظيم ؛ حتىٰ يصحَّ الإطلاق بلا توقيف) .

(١) وسبقَ أن الأرجح اتحادُ معنى الوصف والصفة ، وهو مذهبُ الإمام الأشعري .

(٢) وهي مدركةٌ وجوباً ذاتياً وعرضياً .

(٣) انظر (١/ ٣٧٥) .

الإضافة التي فيه . . لزِمَهُ أن يقول : إن « بديعَ السماوات والأرض » ليس من أسمائه ؛ لِمَا فيه من الإضافة)[١]

ومخالفو أهل السنة والجماعة في الصفات لهم أقوالٌ كثيرة ليس هـٰذا موضعَ بيانها[٢]

مصادر المؤلف في « الأسماء والصفات »

حقُّ هـٰذا العنوان أن يُنظر في فهرس الكتاب ؛ في الكتب التي ذكرها المؤلف ، وإنَّما دُوِّنَ هنا لا لذكر الكتب المصرَّح بها فحسب ، بل لذكر ما لم يُصرَّح بها أيضاً .

وقد أفاد الأستاذ من جملة من الكتب علىٰ ما يظهر ؛ فمنها :

- كتاب « معاني القرآن » للفراء .
- كتاب « معاني القرآن » للزجاج .
- كتاب « اشتقاق أسماء الله » للزجاجي .
- كتاب « الغريبين » للهروي .
- كتاب « تهذيب اللغة » للأزهري .
- كتاب « تفسير أسماء الله تعالىٰ » للأزهري .
- كتاب « الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي » للأزهري .

---

(١) انظر (١/ ٤٥٦) .

(٢) وهم على الجملة خمسُ فرق ، انظر أقوالهم (١/ ٣٧٧) .

ـ كتاب « **الزاهر في معاني كلمات الناس** » لأبي بكر الأنباري .

ـ كتاب « **الأضداد** » لأبي بكر الأنباري

ـ كتاب « **غريب القرآن** » لابن قتيبة الدينوري .

ـ كتاب « **غريب الحديث** » لأبي عبيد القاسم بن سلام .

ـ كتاب « **مجاز القرآن** » لأبي عبيدة معمر بن المثنىٰ .

وعامَّةُ هـٰذه الكتب كانت الفائدةُ منها فائدةً لغوية أو إعرابية أو تفسيرية .

ـ كتاب «**مقالات الإسلاميين**» للإمام أبي الحسن الأشعري .

ـ كتاب « **المقالات** » للإمام أبي العباس القلانسي .

ـ كتاب « **مشكل الحديث وبيانه** » لأستاذه ابن فورك .

ـ كتاب « **مجرَّد مقالات الأشعري** » لأستاذه ابن فورك .

ـ كتاب « **تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل** » للقاضي الباقلاني

وأكثرَ من الإفادة من هـٰذه الكُتُبِ في المسائل الكلامية وحكاية الأقوال والمذاهب .

وقد وقف الإمام علىٰ كُتب الملِّيِّين وكتب الملاحدة كما يظهر ، وضمنَ حديثِهِ عن الصابئة ذكرَ أنه ناظرَ رجلاً منهم ، وما أكثرَ مناظراتِهِ ![1]

وهـٰذا ينبئُ بصدق البحث وأمانة التحرِّي عند أئمة المسلمين ، وادعاءُ محقِّق « الأَبِسْتا »[2] : أن ما ذكروه عن الزرادشتية غيرُ صحيح . . غير مسلَّم ، إذ فِرَقُهم أكثر من أن تحصر في كتاب ، واجتماعُ أئمة المسلمين بهم

(١) وقد أكثر من ذكر مناظراته في كتابه « الفرق بين الفرق » .

(٢) أو « الإفستا » ، أو « الأوستا » ، كتابٌ من كتب الثنوية .

في بلادهم التي فتحوها وغلبوا عليها يكذِّب هـٰذه الدعوىٰ ، بل ما الذي يجعل أئمةَ الصدق في الدنيا يكذبون على الكَذَبَة على الله ورُسُله ؟!

فالمصنفُ نقلَ من كتبهم ، وكذا نقل من كتب المانوية ، وهي من أخسِّ العقائد ، حتىٰ إنك لتحسبُها خيالاتِ رجلٍ حالمٍ ، وهي أشبهُ بفلسفة عقلٍ هزيل منها بدين وتشريع ، ولولا إسنادُ الكلام فيها إلىٰ آلهة لم تكن جديرة بالعناية والردِّ .

وكذا وقف علىٰ كتب أهل الضلال ممَّن انتسبَ إلى الإسلام ؛ فقد نقل عن أصحابِ هشام بن الحكم الرافضيِّ ؛ قال : (إنه زعم : أن معبودَهُ جسم ذو أبعاض ، وله قَدْرٌ من الأقدار ، إلا أنه مع ذلك لا يشبهُ الأجسامَ ، هـٰذا هو المسطورُ في كتابه)[1] ، فأنت ترىٰ أنه وقفَ علىٰ كتابه ، ونقل عن كتب ابن الراوندي والجاحظ والعلاف وغيرهم بالتصريح .

ماذا في كتاب « الأسماء والصفات » ؟

وراءَ الحديث عن معاني الأسماء والصفات وذكر الاختلافات فيها . . نلحظُ أموراً عابرة في « الأسماء والصفات » ؛ فمن ميزاته :

ـ أنه يُعدُّ مصدراً رئيساً لأقوال الإمام ابن كُلَّاب من كتابه « النقض علىٰ بشر المريسي » وغيره ، ولأقوال الإمام أبي العباس القلانسي ، ولا سيما بعد غياب كتبهم عنَّا إلىٰ يومنا هـٰذا

ـ أنه يُعدُّ مصدراً رئيساً لمعتقداتِ أصحاب الملل ، والفرق المبتدعة من الإسلاميين ، والفرق الضالَّة المنتسبة إلى الإسلام تستُّراً ، وأقوالِ أعلامهم

(١) انظر (١/ ٣٢٢) .

وزعمائهم ؛ إذ فيه ما قد لا تجده في كتابه « الفرق بين الفرق »

ـ **إبداعُهُ في دليل الوحدانية** ، وردُّهُ العجيب علىٰ من ادَّعى الوحدة بأنه لا يَسْلَمُ لهم ذلك .

ـ **إكثارُهُ من نقل الإجماعات التي أقرَّها أهل السنة** ، والكتابُ مرجعٌ رئيسٌ لبيان الإجماعات الكلامية .

ـ **انفرادُهُ ببعض الحدود الصحيحة علىٰ غير المشتهِر على الألسنة** ؛ كحدِّهِ للجوهر بقوله : هو كلُّ موجود له كونٌ ، وهو ـ كما ترىٰ ـ جامعٌ مانع .

ـ **إبداعُهُ في إجراء بعض الاستقصاءات في أسمائه تعالىٰ** ؛ فقد بيَّنَ مثلاً أن أسماءه تعالىٰ لا تكون علىٰ وزن الرباعي والخماسي غير المزيدين ، وأنها جميعاً من حيث الاشتقاق من الثلاثي ومزيده .

ـ **تبرئةُ الصوفية الصادقين ممَّا نُسبَ إليهم من أقوال باطلة كالحلول ونحوه** ؛ كقوله وهو يتحدَّث عن اعتقادات أهل السنة وأصنافهم : (وإليه ذهبَ أيضاً أئمةُ أهلِ التصوف ؛ كأبي سليمانَ الدارانيِّ ، وأحمدَ بن أبي الحواريِّ ، وسريٍّ السَّقَطيِّ ، وإبراهيمَ بن أدهم ، والفضيلِ بن عياض ، والجنيدِ ، ورويمٍ ، والنوريِّ ، والخرَّاز ، والخوَّاصِ ، ومن جرىٰ مجراهم ، دون من انتسبَ إليهم ، وهم بريئون من الحلوليَّة وغيرِهم)[1] .

وهـٰذا كلامٌ من الإمام له شأنُهُ ؛ **إذ قُرْبُ زمانه من هـٰؤلاء الأعلام يؤكِّد أحدَ أمرين لا مفرَّ منهما** : أن الكلماتِ التي شاعَتْ عنهم لم تثبت في حقِّهم ، أو أن لها تأويلاً سائغاً لا يخالفَ ظاهر الشرع .

---

(١) انظر (١/ ٣١٨) .

ـ صرامتُهُ في إطلاق الأحكام ، ولا سيما حكمُهُ بكفر بعض المبتدعة من الفرق الإسلامية ، فكأنه يقول : لا مراعاةَ للخواطر في مثل هٰذا ، علماً أن للإمام الأشعري قولاً في ذلك ، بل هو المشهورُ عند قدماء أصحابه ، إلا أن الذي استقرَّ عليه رأيه بأخرة عدمُ تكفير المقرِّينَ بالشهادتين وبكل معلوم من الدين بالضرورة ، والحكمُ على المبتدعة في الاعتقاد بالفسق ؛ كحالهم في الأعمال الظاهرة .

وقد حكمَ بتكفير عامة القدرية والمعتزلةُ علىٰ رأسهم ، وكذا حكم بكفر الكرامية مشبهة خراسان ، والناظرُ في كتابنا بل عامة كتب الأستاذ يرىٰ ميلَهُ إلى التكفير باللوازم .

غير أنه حينما يحكمُ بكفر مخالف إجماعِ الأمة ؛ كقوله مثلاً : (وهٰذا كله خلافُ إجماع الأمة ، ومن خالفَها فيما قلناه من هٰذا لم يكن من جملتها)[1] . فهو علىٰ شدَّته لا يقضي بكفر أيِّ مخالفة للإجماع ، بل هو مقيَّدٌ كما ترىٰ بقوله : (فيما قلناه من هٰذا) ، ويحمل علىٰ مخالفة الإجماع الكلامي ، لا الفقهي .

ـ العذوبةُ الأدبية والاستطراداتُ الحسنة ، وهٰذه سمةٌ له رحمه الله تعالىٰ في كتبه كما يظهر من المطبوع منها .

وقد كان للأستاذ أبي منصور فيه عدَّةُ اختيارات وتقعيداتٍ لطيفة سطرتها بنانُهُ ، وكان له تأكيداتٌ صارمة لما عليه أهل السنة والجماعة ؛ فمن تقعيداته

---

(١) انظر (٣/ ٣٨٢) .

ـ أن جميعَ أسماء الله تعالىٰ معربةٌ ، واستثنىٰ منها المبهمات ؛ كـ (مَنْ ، ما) .

ـ ليس في أسمائه تعالىٰ ما لا ينصرفُ ، وإن كانت جميع أسمائه معرفة على الحقيقة .

ـ أن في أسمائه تعالىٰ ما هو علىٰ صيغةِ الجمع ، ومثَّل له بقوله تعالىٰ : ﴿ نَحْنُ قَسَمْنَا ﴾ [الزخرف : ٣٢] .

ـ جوازُ الاشتقاق والقياس في صفاته تعالىٰ دونَ أسمائه ، وجوازُ المبالغة في أوصاف الأفعال إن صحَّ ذلك لغة وشرعاً .

ـ جوازُ استعمال صيغة (أفعل الفاعلين) بشرط ورودها نصّاً ، أو استنباطها صفةً لا اسماً بشرط صحة ذلك ؛ فيجوز أن يقال : أقدرُ القادرين ، وأعلمُ العالِمين .

ـ جوازُ المبالغة في صفاته تعالىٰ بصيغة (أفعل من كذا) شريطة أن يُوصف بهٰذه الصفة غيره ؛ كقولنا : (اللهُ أعلىٰ وأجلُّ من كذا) مثلاً ، ولا يجوزُ أن يقال : أخلقُ من غيره ؛ لأن غيرَهُ لا يخلقُ أصلاً .

ـ لا تجوزُ المبالغة ولا زيادتها في صفاته تعالىٰ بتاء التأنيث ؛ فلا يقال مثلاً : عالمة ولا علَّامة .

ـ كلُّ اسمٍ لله تعالىٰ كان مشتقّاً من فعل غيره ، أو كان فعلاً له تعالىٰ . . فإنه لا يجوز فيه : أنه تعالىٰ كان موصوفاً به في الأزل ؛ لاستحالة وجود فعل قديم .

ـ الاشتراك بالاسم لا يوجب الاشتراك بين المسمَّيين .

ـ أن الأسماء لا تتبدَّلُ ، وإنما تتبدَّلُ التسميات .

ـ لا يجوزُ اشتقاقُ الاسم من معنىً يكون الاسم سابقاً له .

ـ صيغُ المبالغة لا تجوز في صفات الله عزَّ وجلَّ في غير ما سبق ذكره قريباً(١)

ـ ما دلَّ القرآن على معناه ، وورد في السنة إطلاقُ لفظه . . وجب إطلاقه .

ـ الاسمانِ المتقابلان في ظاهر اللغة لا يجوزُ إطلاقُ أحدهما دون الآخر .

ومن تأكيداته واختياراته :

ـ أكَّدَ أنه لا مجالَ للقياس في أسمائه سبحانه وتعالىٰ ، وأن أسماء الله أزلية ، خلافاً للقدرية .

ـ قرَّرَ أن بين التمني والشهوة وبين الإرادة علاقةَ العموم والخصوص المطلق ، والجمهورُ علىٰ أن العلاقة بينهما هي العموم والخصوص الوجهي .

ـ أكَّدَ في مسألة الكلام علىٰ أن القراءة مغايرة للمقروء .

ـ منعُ تسميته تعالىٰ بالمصادر ، كمنعه من التسمية بالمشتقات غير الواردة ؛ حتىٰ قال في اسمه تعالى (العدل) : (ولولا وقوعُ الإجماع عليه

---

(١) إذ الأصل في المبالغة أن تكون دالَّة على التفاوت والإمكان ، فحينما تطلق في حقِّهِ تعالىٰ فيجب حملها علىٰ معنى الوصف المحض .

لَما جاز تسميتُهُ باسمٍ يكونُ مصدراً ، كما لا يُسمَّىٰ علماً ولا قدرةً ، وإن كان عالماً وقادراً) .

ـ اختارَ أن للإرادة تعلُّقينِ قديمٌ وحادث ، وكلاهما تنجيزيٌّ ، وهو أحدُ قولي أهل السنة والجماعة ، علىٰ أن الثاني عند المتأخرين أشهر .

ـ اختارَ أن الفاعل قد يصيرُ عاصياً أو طائعاً لله تعالىٰ بفعله وإن لم يعلمْ أن الله قد نهاهُ عنه أو أمره به .

ـ اعتمدَ أن اسمه تعالى (الله) غيرُ مشتقٍّ ، وقال : (وبهـٰذا نقول ، وإليه نذهب) .

ـ لم يرتضِ تقسيمَ المعاصي إلىٰ كبائر وصغائر ، بل اختارَ مذهبَ من قال بأنها كلَّها كبائرُ .

ـ منعُهُ من إطلاق اسم (المنفرد) ، و(غياث المستغيثين) ، وغيرهما من الأسماء التي تنظر في محلِّها .

ـ ومن اختياراتِهِ النحوية : جوازُ وصف المؤنَّثِ المجازي بالتذكير ، وهو علىٰ رأي ابن كيسان في هـٰذا .

ملحوظاتٌ عابرة حول الكتاب :

قد تلاحظُ وجودَ معلوماتٍ مكرورة ، ولا سيما في الأقوال ونقض المذاهب ، غير أن هـٰذا مغتفر ؛ إذ إنما فعلَ هـٰذا لاعتباره استقلالَ كلِّ اسمٍ علىٰ حدة .

أما تكرارُ الحديث عن اسمه تعالىٰ (المقسط) ؛ إذ ذكره في الأسماء التي وردت بالأثر الذي رواه بسنده قبل خوضِهِ في تفسير الأسماء ، وأعاد الكلامَ عنه في باب الأسماء التي وقع عليها الإجماع . . فلطولِ الفصل كان قد غاب عنه .

وأما بشأن الأحاديث المرفوعة وغيرها : فكثيرٌ منها كان من المقطوعاتِ ؛ ونجدُ هـٰذا كثيراً في الأحاديث الواردة في كتب الغريب ؛ والمؤلف يكثر من النقل عنها وعن كتب اللغة ، ولا يعتني مؤلفوها على العموم بذكر الإسناد ؛ إذ غايتهم كانت منصبة علىٰ بيان المعاني .

أثر « الأسماء والصفات » في المكتبة الإسلامية

نرىٰ كثيراً من الكتب التي أثرَتْ سطورَها كلماتُ وتحقيقات الأستاذ البغدادي ؛ منها من صرَّحَ بذكر اسمه ، ومنها من اكتفىٰ بالنقل عن كتابه « الأسماء والصفات » أو عن واسطة نقلت عنه دون التصريح باسمه .

فممَّن أفاد منه إمام الحرمين الجويني ، وسبقَ أنه من جملة تلامذة الأستاذ أبي منصور ، والإمامُ الشهرستاني ، والإمام فخر الدين الرازي .

ومن الكتب التي تجلَّى الكتاب في سطورها ، أو ذُكرَ فيها ولو عرضاً :

ـ « تلخيص الأدلة » للعلامة أبي إسحاق إبراهيم بن إسماعيل الصفار البخاري ، وتجلَّىٰ ذلك في كتابه ، وكأنه أراد أن يقارب فيه كتابَ « تبصرة الأدلة » لأبي المعين النسفي ، غير أنه علىٰ سردِهِ لمقطعات طويلة وجُملٍ

وفيرة من كتاب « الأسماء والصفات » للأستاذ البغدادي . . لم يذكره في كتابه .

ـ « البسملة » للحافظ أبي شامة المقدسي ، وقد اعتنىٰ في هٰذا الكتاب ببيان معنى الاسم والمسمىٰ والخلاف الجاري فيهما ، ونقل عن الأستاذ أبي منصور بيانَ معنى الأسماء الحسنى المذكورة في البسملة[1] ، وحكىٰ عنه عن بعض أهل العلم أن الأسماء صفاتٌ كلُّها ، وأن الخليل كان يتوقَّى الكلام في تفسير اسمه تعالى (الله)[2] ، وأنه غير مشتق من شيء ، وليس بنعتٍ[3]

ـ « نجم المهتدي ورجم المعتدي » : وذلك ضمن ترجمة مؤلفه الإمام ابن المعلِّم للأستاذ أبي منصور البغدادي ؛ فقد قال : (صنَّفَ من الكتب الكثير ، وأنفعها : كتابُهُ في الصفات ، وكتابُهُ في تفسير أسماء الله الحسنىٰ ؛ لم يدع فيها ممَّا يستحسن من الأدلة ولا الردِّ على المبتدعة إلا وأتىٰ به ، رحمه الله)[4]

ـ « المزهر » للإمام السيوطي ، وقد أكثر من النقل عنه .

ـ « إتحاف السادة المتقين » لخاتمة الحفاظ المرتضى الزبيدي ، حيث قال يصفه : (قد أوسعَ الكلامَ في أدلة التوحيد فيما رأيت الإمامُ أبو منصور

---

(١) انظر « البسملة » (ص ٦٤٥) .

(٢) انظر « البسملة » (ص ٦٤٦) .

(٣) انظر « البسملة » (ص ٦٤٨) .

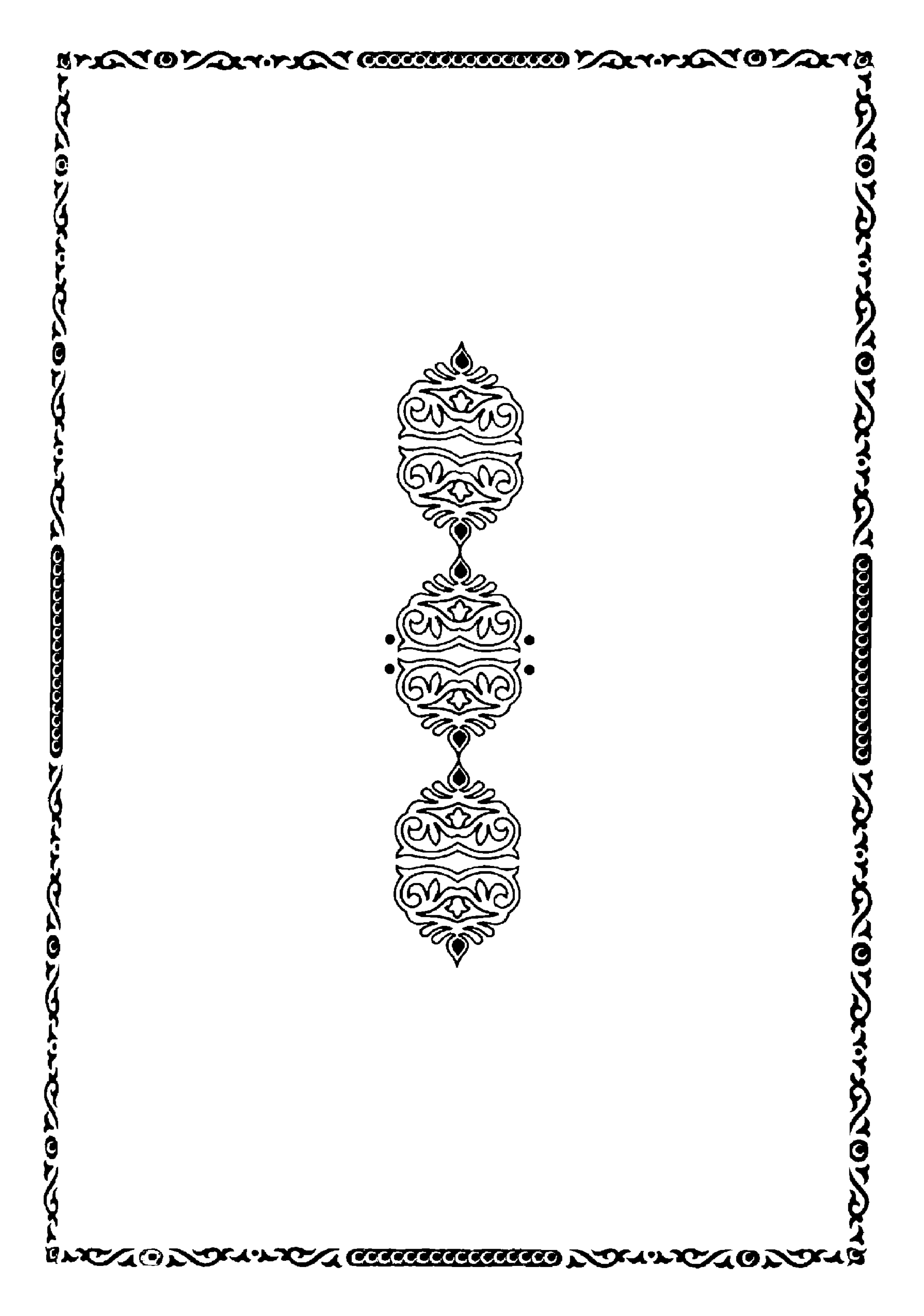
(٤) انظر على سبيل المثال « نجم المهتدي ورجم المعتدي » (١/ ٩٦ ، ٤١٩) .

التميمي في « الأسماء والصفات » ، فأورد فيه خمسةَ أدلة ، وشرطَ في برهان التمانع شروطاً لم أرَ من تعرَّضَ لها من المتكلِّمين) ، ثم قال : (ولغرابةِ هٰذا الكتابِ ربَّما لا يوجد في أكثر البلاد)[1] .

ـ « تاج العروس » للحافظ الزبيدي أيضاً : فكلٌّ مادة لغوية حوت اسماً من أسمائه تعالىٰ . . ترى الحافظ يسرد معناها ملخصاً من كتابنا « الأسماء والصفات » دون ذكره .



(١) انظر « إتحاف السادة المتقين » (٢/ ١٢٩) ، وكأن إحدى النسختين (ب ، ج) كانت بين يديه ونقل عنها ، يظهر هٰذا من خلال مطابقة النصوص .



منهج العمل في الكتاب

لكلِّ كتاب حكايةٌ عند حياكة نصِّهِ ، وإن كانت صنعةُ التحقيق تشمل جميع الكُتُب ، وكتابُنا « الأسماء والصفات » كان قد ذكر الحافظ الزبيدي أنه غريبةٌ مادَّتُهُ ، وعزيزةٌ نُسخُهُ الخطية ، والحالُ علىٰ ما قال[1]

ونُسخُهُ الخطية الثلاث التي تمَّ الوقوف عليها تُظهرُ أن الأستاذ المصنف كان قد سوَّدَهُ ولم يبيِّضْهُ ، أو قُلْ إن شئت : لم تصلْ إلينا مبيَّضَتُهُ ، ويظهرُ هـٰذا من السطور التي بيَّضَ لها المصنف ، وذكرت هوامشُ النسخ أنها بياضٌ في الأصل ، وكذا وجود بعض السقوطات المخلَّة بالسياق علىٰ ندرة ، وبعضِ العبارات التي لا تستقيمُ نحواً أو صرفاً أحياناً .

ثم الكتبُ التي تتقدَّمُ سنواتُ تأليفها تكون عَيْبةَ علم ، وخزانةً لأقوال الأئمة المتقدِّمين ، وغالباً ما تكون منفردةً بهـٰذه النقولات ، ومهما جهدَ المحقِّقُ في معرفة الأصول التي ينقل عنها المؤلف فلا بدَّ أن تتفلَّتَ منه في تآليف تلك العصور سطورٌ لا يهتدي إلىٰ مصادرها ، أو هي نفسُها مصادرُ لما جاء بعدها ، وأكثر ما يكون ذلك في كتب الرواية المحضة ، وقل مثله في ضبط العبارة في كتب الدراية المحضة .

ولا شكَّ في كون كتاب « الأسماء والصفات » الذي بين أيدينا هو من

---

(١) انظر (١/ ١٠٢) .

المراجع المهمَّة نقلاً ودراية ، وقد تمَّ بحمد الله تعالىٰ معرفةُ كثير من المصادر التي يستقي منها ، وهو ما أعان علىٰ ضبطِهِ والسكينة إلىٰ نصِّهِ ، لٰكن بقيَتْ مقاطعُ منه هي موضعُ نظر وبحث ، وهي قليلة أو نادرة .

ومعرفةُ هٰذه المصادر تحملُ المحقِّقَ أحياناً على الجرأة في التحوير والتغيير حينما يرىٰ قلقاً في العبارة ، وهٰذا مسلكٌ مُخْطِر ، لا ينبغي الأخذ به إلا في مواضعَ يكون التغيير فيها يقيناً أو ملامساً لليقين ، وهٰذا بعينِهِ ما حملَ خادمَ الكتاب على الجرأة في إجراء قلمِ التبديل في يسيرٍ من الكلمات التي وقعَ فيها تصحيفٌ جليٌّ أو شبهُ واضحٍ .

وإني لأعلمُ أنْ لو كتبَ محقِّقُ النصِّ عبارةً تشي بتغيير عبارة النصِّ تصحيحاً ، ولم يُشِرْ إلىٰ مواضعِ هٰذا التصحيح . . لتبلبلَتِ البلابلُ ، وتشكَّكَ القارئُ في كلِّ عبارة تمرُّ عينُهُ عليها ، ونفسُهُ ستحدِّثُهُ مع كل جملة أو كلمةٍ لم تَرُقْ له قائلةً : لعلَّ محقِّقَ النصِّ لم يفهم هٰذه العبارة فعبثَ بها وغيَّرها !

وقطعاً لهٰذه الشكوك آثرت أن يكون كلُّ تغيير وتصحيحٍ لأصل النصِّ ولو كان خطأً محضاً . . بين معقوفينِ دوماً ، مع بيان أصل النصِّ الموجود في النسخ الخطية في حاشية ، وبيان مرجعِ التصحيح علىٰ ندرة ، فإن كان التصحيحُ زيادةً على النصِّ وقعَ الاكتفاءُ بوضعها بين معقوفين دون حاشية على الأعمِّ الأغلب .

وسيرى الناظرُ في تعليقاتِ الكتاب كَمّاً كبيراً من هٰذا النوع ، وهو وإن كثُرَ آثَرُ عندي من تصحيحٍ لم يقيَّدْ وإن اتَّضحَ معناه ؛ وذلك للتدنِّي العلمي

الذي نعيشُهُ ونراه من أنفسنا ومن العمائم حولَنا ، فليس عيباً أن ترىٰ تصحيحاً جليّاً لما هو بديهيُّ الخطأ ، فهـٰذا خيرٌ من تصحيحٍ تخفىٰ معالمُهُ على القارئ الحاذق ، الذي لعلَّهُ يرىٰ صواباً غابَ عن عين خادم الكتاب .

وقد تمَّ بفضله سبحانه مقابلةُ كلِّ النسخ الخطية الموقوفِ عليها مقابلةً تامة ، وإثباتُ المغايرات المعتبرة ، وترجيحُ القريب على البعيد .

ولعلَّ الخدمةَ الكبرىٰ لكتابنا « الأسماء والصفات » : هي إخراجُ نصِّهِ سليماً معافىً ممَّا اعتورَهُ من خطأ ناسخٍ أو سبقِ قلمٍ من المؤلف ، إذْ لو أُخرجَ النصُّ كما هو في نُسخِهِ الخطيَّة لكان ذلك مدعاةً للقيل والقال ، وإضاعةً للجهد والمال ، ولا يغرَّنَّكَ كلمةُ : (التحقيقُ هو إخراجُ النصِّ كما يريدُهُ المؤلف) ، فهي كلمةُ حقٍّ يعبثُ بها أحيانا الكسالىٰ من العاملين في ميدان تحقيق النصوص وإخراجها ؛ ففرقٌ كبير بين إخراج النصِّ كما هو في نُسخِهِ التي تمَّ الوقوف عليها ، وبين النصِّ الذي أرادَهُ المؤلف ، وما تراه من المعقوفات في نصِّ الكتاب ما هو إلا محاولة من الاقتراب من النصِّ الذي أراده المؤلف ، واللهُ سبحانه هو الرقيبُ والحسيب .

وأُعدَّتْ للأستاذ البغدادي ترجمةٌ تناسبُ حجمَ الكتاب ، مع الحديث عن كتابه « الأسماء والصفات » بشيء من الإسهاب .

وقد رُقِمَ الكتاب بمنهجٍ مصحوبٍ بالراحة عند النظر فيه ، فعلاماتُ الترقيم تعين علىٰ فهمِهِ ، وما تراه من النقولات التي لم تُجعل ضمنَ هلالين كبيرين . . فلكونها نقولاتٍ بالمعنىٰ ، أو أنها تابعة لسياق كلام المصنف ، فلا تحسب أنها سقطت سهواً .

وقد شُكِلَ المشكلُ دوماً ، وغيرُهُ لزيادةِ التوضيح وبيانِ الإعراب وكَحْلِ السطور ، وما احتمل وجوهاً أهملَ شكلُهُ لجواز لغاته ، وما كان فيه وجهان ولا سيما في القراءات شُكلَ بوجهيه معاً ، وبُيِّنَ ذلك في حاشية عند الحاجة .

وشُرِحَ الغريب وما قد يُستشكل ، ولا سيما فيما يتصلُ بأصلِ النصِّ .

وتمَّ تخريجُ جميع الآثار المرفوعة والموقوفة ، وعزوُها إلىٰ مصادرها الرئيسة ، وكذا أقوالُ أصحابِ المذاهب والفِرَقِ والمِلَلِ ، بل أقوالُ عامَّة العلماء من لغويين ونحويين ، وفقهاءَ ومتكلمين ، وشعراءَ وبيانيين .

كما عُلِّق علىٰ بعض المواطن الشائكة ، والتي تحتاجُ إلىٰ بيانٍ وإثراء ، واستدراكٍ لسبقِ قلم ، أو بيان تصحيف مخلٍّ .

ووُضعَ للكتاب أهمُّ الفهارس الفنيّةِ التي قد يحتاجُها الباحثون ، وتعينُ على الوصول إلىٰ ما اختبأَ في ثناياه من مستملحاتٍ وشواردَ .

وبعـد :

فسبحانَ مَنْ تعالىٰ بلا مكان ، وقضىٰ أحكامَهُ بلا زمان ، ووَسَمَ خلقَهُ بأسمائه ، فتجلَّتْ بابتلاءاتِهِ وآلائه ، فهم بين جلالِ عَدْله وجمالِ فضله ، ولا رادَّ لحُكْمه ، وها هي ذي نوبةُ خدمةِ هـٰذا السِّفر الجليل تُطوىٰ ، وهي بعدَ حينٍ ستصيرُ حديثاً يُروىٰ ، وقد جادَتِ الروح ساعةَ ختامِها بنجوىٰ ؛ هي من عبدٍ آثم كثير الخطا ، لربٍّ رؤوفٍ رحيم مرجوِّ العفو والرضا :

إلـٰهي ؛ كلَّما عَثَرَتِ القدم ، وتمحَّضَ الندم.. فلن ترىٰ منِّي إلا توبةً

أنت الموفِّقُ لها ، وأنت الملهِمُ لكلماتها ، والعاقدُ في قلبِ التائب أُحجيَّةَ قَبولها .

إلـٰهي ؛ ما لي ربٌّ سواك ألجأُ إليه ، وأعتمدُ في كلِّ أموري عليه ، يطَّلعُ علىٰ سرِّي وعلانيتي ، ويُحصي عليَّ حَرَكتي وسَكَنتي ، وما لكَ مولاي وزيرٌ يُرشىٰ حتىٰ يسترضيَكَ عنِّي ، ولـٰكن لك شفيعٌ من جاءَكَ من بابِهِ ما كنتَ بفضلِكَ لترُدَّ شفاعتَهُ ، ولا أن تُخزيَ المستشفعَ به إكراماً لجنابِهِ .

إلـٰهي ؛ بحسنِ ظنِّي بكَ وهو هبةٌ من هباتِك ، وبحُبِّي لحبيبِكَ الظاهرِ بأسمائِكَ وصفاتك ، وبالغيرةِ على القومِ أُمناءِ شرعِكَ وأوفياءِ عَقْدِك ، وبقلوبِ الصِّدِّيقين والعارفينَ من خَلْقِكَ ؛ أسأَلُكَ مولاي أن تتجاوزَ عمَّا فرطَ منِّي عَقْداً وقولاً وعملاً ، وأن تتقبَّلَ من عبدِكَ صَنْعَتِكَ وأسيرِ نعمتِكَ ما تجلَّيتَ به عليه من حُسْنِ عمل ، وأن تعفوَ وتصفحَ عمَّا جرَّهُ لنفسه من الخطأِ والزلل ، وأن توَفَّاهُ محبّاً لك ومُعوِّلاً عليك ، شاهداً ساعتئذٍ لذاتِ صفيِّكَ وخليلِكَ مُشْفقةً راضية ، تمسحُ علىٰ رأسِهِ بيدٍ حانية ، وعن كلِّ مَنْ في القلب شفقةٌ عليه ، فأنتَ أكرمُ مسؤولٍ وأرجىٰ مأمولٍ سبحانك .

حرر في دمشق الشام

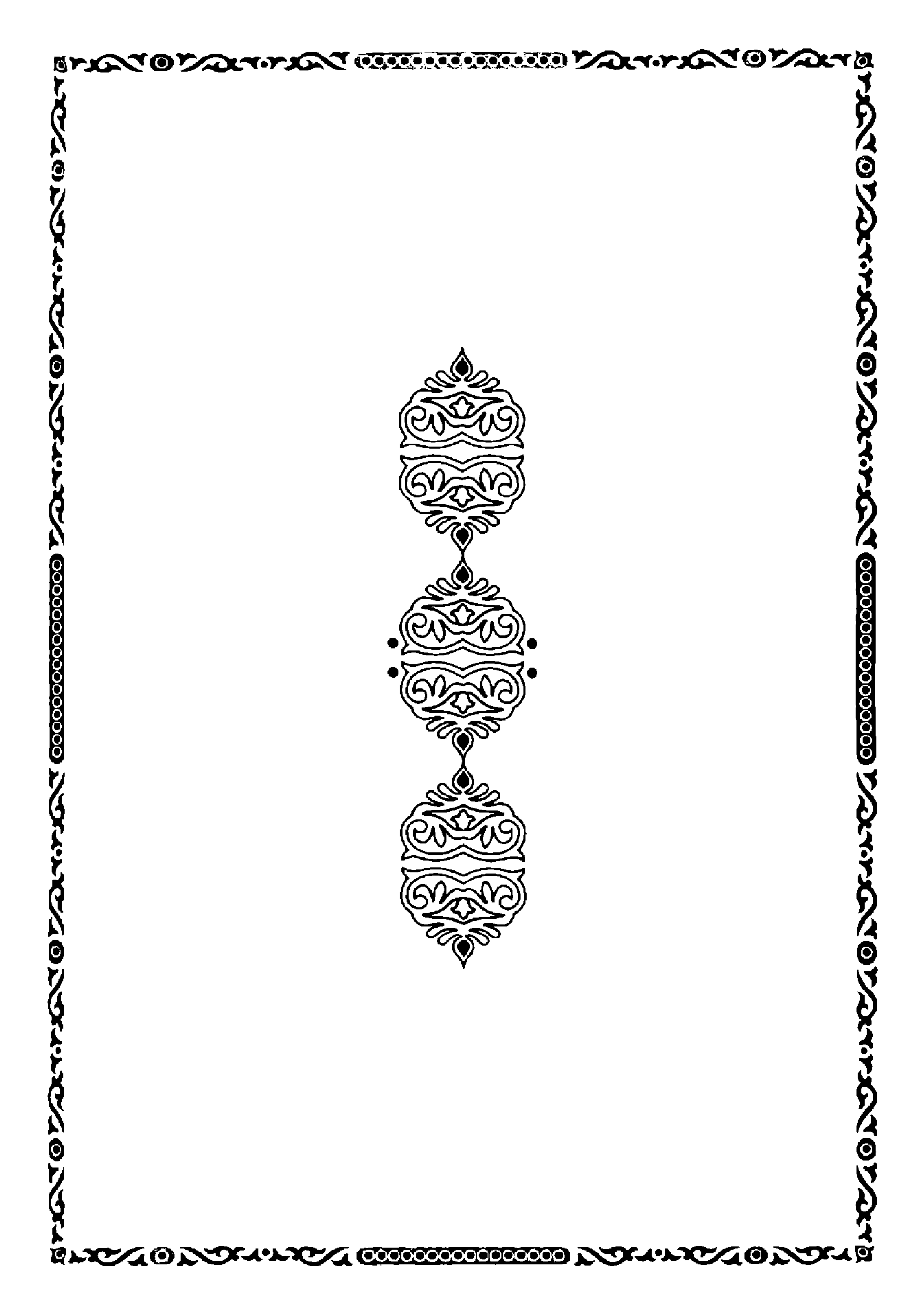
ليلة العروبة (١٢) ربيع الأول المنور (١٤٤٢هـ)

الموافق (٢٩) تشرين الأول أكتوبر (٢٠٢٠م)

وكتبه

الفقير لعفو مولاه الغني

أنس محمد عدنان الشرفاوي الحسني



وصف النسخ الخطية

خلَتْ أكثرُ المكتبات العالميةِ من نسخةٍ تُحفظُ لكتابنا « الأسماء والصفات » ، لتصدقَ كلمةُ الحافظ الزبيدي في هٰذا ؛ إذ قال حينما وصفَهُ : (ولغرابةِ هٰذا الكتابِ ربَّما لا يوجدُ في أكثر البلاد)[1] .

وقد تمَّ بحمد الله اعتمادُ ثلاث نسخ خطيّة هنَّ ما جادَتْ بهنَّ يدُ الزمان ، وبعد مسيرة العمل أحسبُ أنَّنا لو وقفنا على نسخة رابعةٍ أو خامسة ـ وهٰذا يبعدُ بعد عناءِ البحث الحثيث ـ فلن تقدِّمَ لنا مزيداً على النصِّ الذي بين أيدينا ، اللهمَّ إلا أن تكون نسخةَ المصنف نفسها أو موثوقةَ النَّسْخ عنها بإتقانٍ وتحرٍّ .

وهٰذه النسخُ التي فرشَتْ لنا بساطَ النصِّ هي :

النسخة الأولى

نسخةُ مكتبة راشد أفندي بقيصري تركيا ، ذات الرقم (٤٩٧) .

وهي نسخة تامَّة ، وقعت في (٢٥٥) ورقة ، وكتبت بخطٍّ نَسْخي جليٍّ ، وبقلم عريضٍ للعناوين ، ودقيقٍ لنصِّ الكتاب ، ولم يذكر الناسخُ

---

(١) انظر « إتحاف السادة المتقين » (٢/ ١٢٩) ، وكأن إحدى النسختين (ب ، ج) الآتي وصفهما كانت بين يديه ونقل عنها ، يظهر هٰذا من خلال مطابقة النصوص .

اسمه ، وقلَّت العناية بالنَّقْطِ فيها ، وشُكِلَتْ منها الكلماتُ التي قد تشكل ، ويظهرُ أنها قوبلت بعد النَّسْخ ؛ فترىٰ في هوامشها بعض الاستدراكات مع التصحيح ، ولا يبعدُ أن يكون ذلك محضَ استدراكٍ من الناسخ .

تعدُّ هـٰذه النسخةُ من أنفس نسخ الكتاب ، غير أنَّها لم تؤرَّخ ، وترجع كتابتها على الأغلب : إلى القرن السادس الهجري كما يظهر من خطِّها ، والله أعلم .

جاء عنوانُ الكتاب على الورقة الأولىٰ منها بخطٍّ مغاير لخطِّها : (كتاب « تفسير الأسماء والصفات » ، تصنيف أبي منصور البغدادي الماتريدي رحمه الله تعالىٰ) ، وجاء العنوان علىٰ ظاهر مجلَّدَتِها : (« تفسير الأسماء والصفات » لأبي منصور الماتريدي) ، ولو سلَّمنا بصحة عنوان الكتاب ، والذي يظهر أن كاتبَهُ قد أفادَهُ واستنبطه من طالعة مقدمة المؤلف . . فإنه لا يخفىٰ خطأُ نسبة أبي منصور البغدادي إلىٰ ماتريدَ ؛ وهي غفلةٌ شنيعة ، يردُّها نصُّ الكتاب الزاخر ؛ بذكر اسم عبد القاهر بن طاهر ، وزخمه بمادَّتِهِ الأشعرية ، وما فيه من تعريضٍ بأهل الرأي من الحنفية ، وما جاء من صحيح اسم المصنف في النسختين الأُخريين ، فلا التفاتَ أصلاً إلىٰ هـٰذا الخطأ الساقط .

ونسيجُ الكتاب الذي بين أيدينا خامتُهُ هي هـٰذه النسخةُ المباركة ؛ إذ هي أكملُ النسخ نصّاً ، وأقلُّها سقطاً ، ومع ذلك لم تخلُ من مزعجاتٍ تناثرَتْ عبر صفحاتها ؛ من تصحيفاتٍ ظاهرة تارة وغامضةٍ أخرىٰ ، وسقوطاتٍ متباعدة الورقات لا تخفىٰ علىٰ قارئ سياقِ النصِّ ، وأغلاطٍ نحوية وصرفية ولغوية ، جعلت العمل في رَبْكٍ في بعض الأحايين ، ولم تنفرد هـٰذه

النسخة بهـٰذه المعوِّقات ، بل هي في أختيها على الحال ذاته ، غير أن تقاطعَ الأخطاء والتصحيفات كان أشدَّ وقعاً وإزعاجاً ، وبقيت هـٰذه النسخة أكثرَ نَفْعاً وإحكاماً للنصِّ .

ورُمِزَ لها بـ(أ) .

النسخة الثانية

نسخةُ مكتبة المتحف البريطاني (المكتبة الوطنية) لندن إنكلترا[1] ، ذات الرقم (٧٥٤٧) .

وهي نسخة تامَّة ، وقعت في (٣٠٢) ورقة ، وكتبت بخطٍّ نسخي محكم ، وتمَّ الانتهاء من نسخِها في التاسع عشر من شهر شوال من شهور سنة (١٠٩٣ هـ) ، ولم يذكر ناسخها اسمه

وهي وإن كانت متأخِّرةً عن النسخة الثالثة من حيث تاريخ النسخ إلا أنها قُدِّمت لما جاء علىٰ ورقة العنوان منها : أنها نُسِخَتْ عن نسخة المؤلف .

فإن صحَّ ذلك ، ولم يكن مجرَّدَ احتمالٍ بنىٰ عليه الناسخُ قوله . . فاعلمْ : أن الناسخ حينئذٍ لم يُجِدِ النسخَ ؛ فقد اعتراها من السقط والتصحيف ما يدفعُ هـٰذه الدعوىٰ ، أو يحكمُ على الناسخ بالعجلة وقلَّة التحرِّي .

وقد جاء علىٰ ورقة العنوان منها (هـٰذا كتابُ « تفسير أسماء الله

---

(١) تكرَّمَ مشكوراً بمصوَّرتِها فضيلةُ الشيخ نزار حمادي عمَّمَ الله خيرَهُ وبرَّهُ ، وجزاه عنَّا كلَّ خير .

الحسنىٰ » ، لشيخ الإسلام والمسلمين ، وخاتمة المحققين والمدققين ، فريد عصره ووحيده من أهل البراعة والدين ، صاحب التآليف النفيسة ؛ عبد القاهر بن طاهر البغدادي القرشي التميمي رحمةُ الله عليه[1] ، ونفعنا والمسلمين من بركاته وبركات علومه في الدنيا والآخرة ، آمين .

وذُكرَ أنْ كان له من التآليف الجليلة من الفقه وغيره ما يزيد عن عشرين مجلَّداً ، وقد كُتبت هـٰذه النسخةُ من خطِّ مؤلفها على التمام والكمال ، ونعوذ بالله تعالىٰ من الزيادة والنقصان .

إن رأيـت عيبـاً فسُـدَّ الخلـلا　　جـلَّ مـن لا فيـه عيـبٌ وعـلا)

ولا يخفىٰ أن اسمَ الكتاب جاء لبيان ما فيه ، لا أنه الاسمُ الذي وضعَهُ المؤلفُ عليه .

وكان لهـٰذه النسخة كبيرُ الأثر في تصحيح كثيرٍ من الأغلاط النسخية التي وقعت في النسخة الأولىٰ ، إلا أنها كثيرةُ السقط ، وغالباً ما تتفقُ مع النسخة الثالثة في ذلك ، وهي مع ذلك تنفرد ببعض زياداتٍ ليست في النسخة الأولىٰ ، ولم تخلُ بحمد الله تعالىٰ من فوائدَ في تصحيح النصِّ .

النسخة الثالثة

نسخةُ مكتبة يكن محمد باشا في آقْ سكي تركيا ، ذات الرقم (٤٩٧) .

وهي نسخة تامَّة ، وقعت في (٣٢٥) ورقة ، وكتبت بخطٍّ نسخي

---

(١) وإنما هو مضري ، فقول الناسخ : (قرشي) غير سديد ، وانظر نسبه (١/ ١٣) .

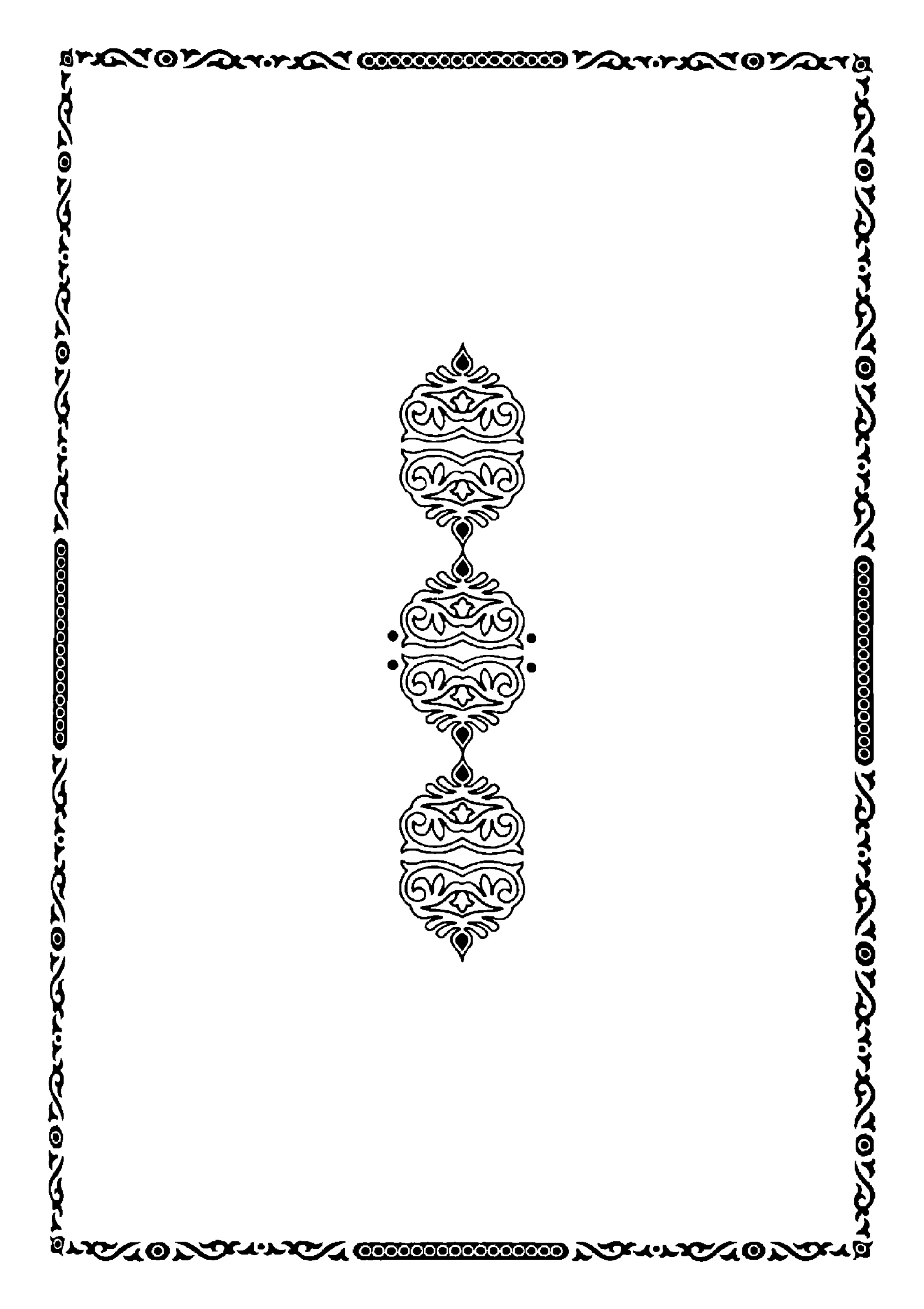
معتاد ، وباللون الأسودِ في عموم نصِّها ، والأحمرِ في عناوينها ، وتمَّ الانتهاء من نسخِها في الخامس من شهر ربيع الثاني من شهور سنة (١٠٨٩ هـ) ، ولم يذكر الناسخُ اسمه .

وقد كان لهاذه النسخة المتأخرة خدمةٌ كبيرة في التقليلِ من إثبات المغايرات التي لا يعبأُ بها ، فكانت مخلَصاً في كثير من المواضع التي اتفقت النسختانِ الأُوليان علىٰ تصحيفٍ ما فيهما ، ومرجِّحاً لما اشتبهَ منهما ، وهي أشبه ما تكون بالنسخة (ب) ، والناظرُ فيها ابتداءً قد يحكم بأنها منسوخةٌ عنها ، لـٰكنَّنا نجدُ بعضَ الفروق القليلة والزياداتِ اليسيرة التي لا نجدُها في (ب) ، ممَّا يرجِّح أنها نُسخت عن أصلٍ مغايرٍ للنسختينِ السابقتين ، إلا أن تكون هاذه المغايرات من تصرُّفات الناسخ علىٰ سبيل التصحيح ، وهاذا بعيدٌ والله أعلم .

وقد ألمَّ بالناسخِ في أُخرياتِها نوعُ سأمٍ ، فتسبَّبَ عن هاذا سقوطاتٌ ليست بالقليلة ، بل إنَّنا نرىٰ في الصفحات الأولىٰ منها استدراكاتِهِ التي وقعت بهامشها ، وأغلب الظنِّ أن سببها العجلة .

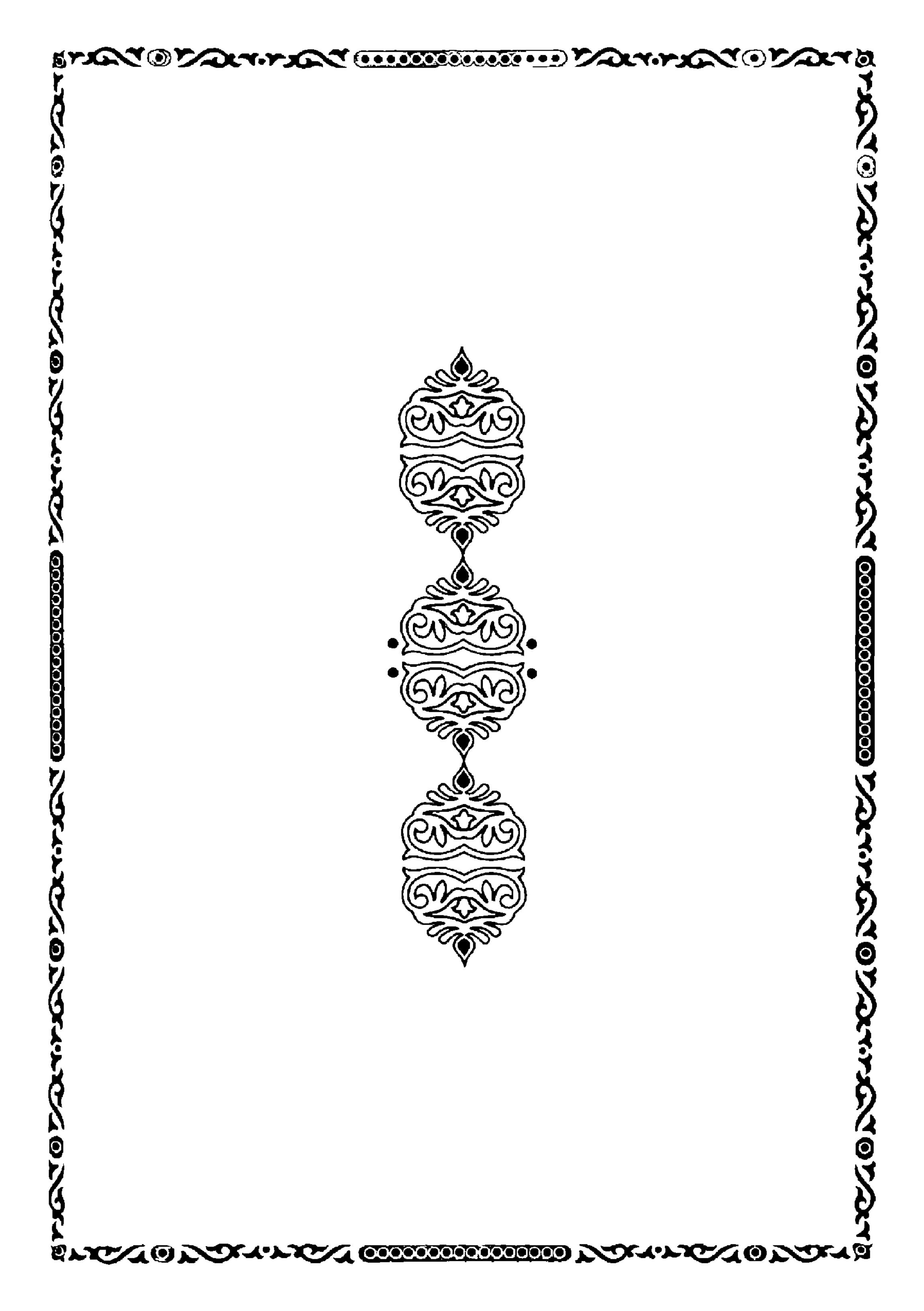
وعلىٰ أيِّ حالٍ قد كان لهاذه النسخة مشاركةٌ في صياغة النصِّ ، وزيادة طُمأنينة في اختيارات بعض المواضع ، ولله الحمد .

* * *





صور من المخطوطات المستعان بها



راموز ورقة العنوان من النسخة (أ)

راموز الورقة الأولى من النسخة (أ)

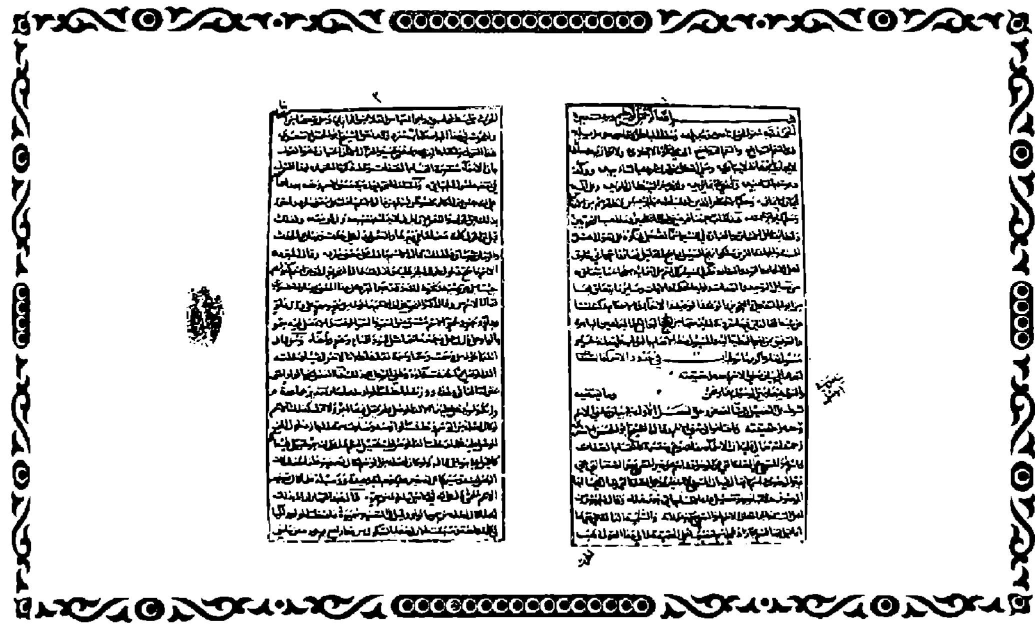
رواموز الورقة الأخيرة من النسخة (أ)

رواموز ورقة العنوان من النسخة (ب)

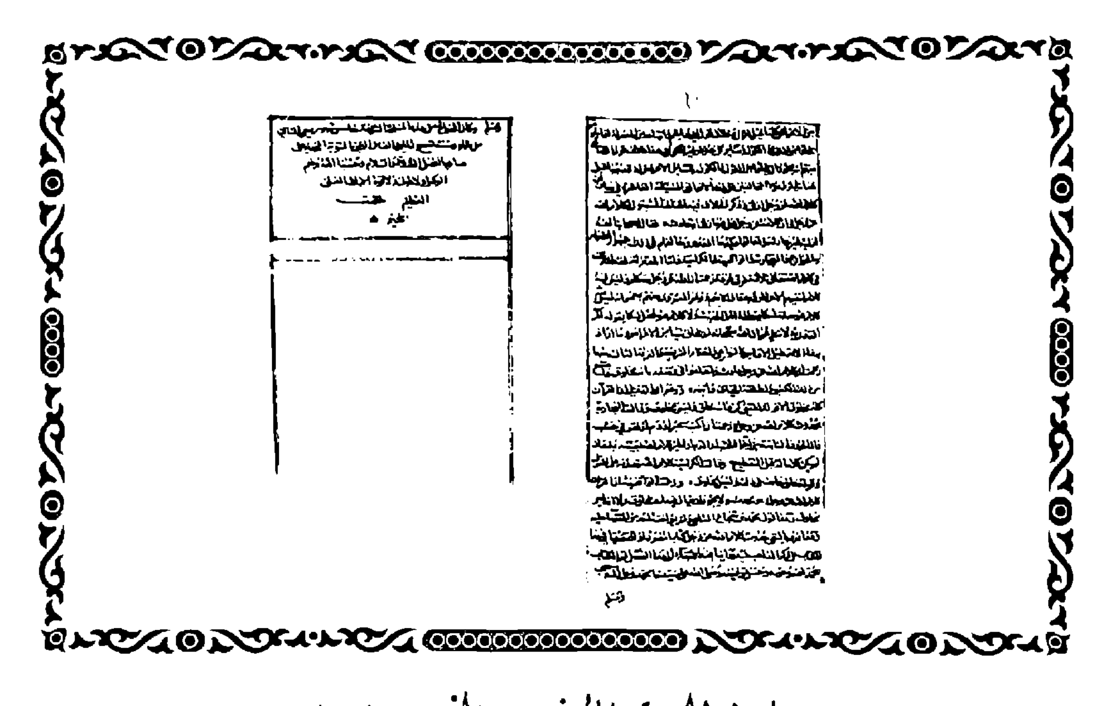
راموز الورقة الأولى من النسخة (ب)

راموز الورقة الأخيرة من النسخة (ب)

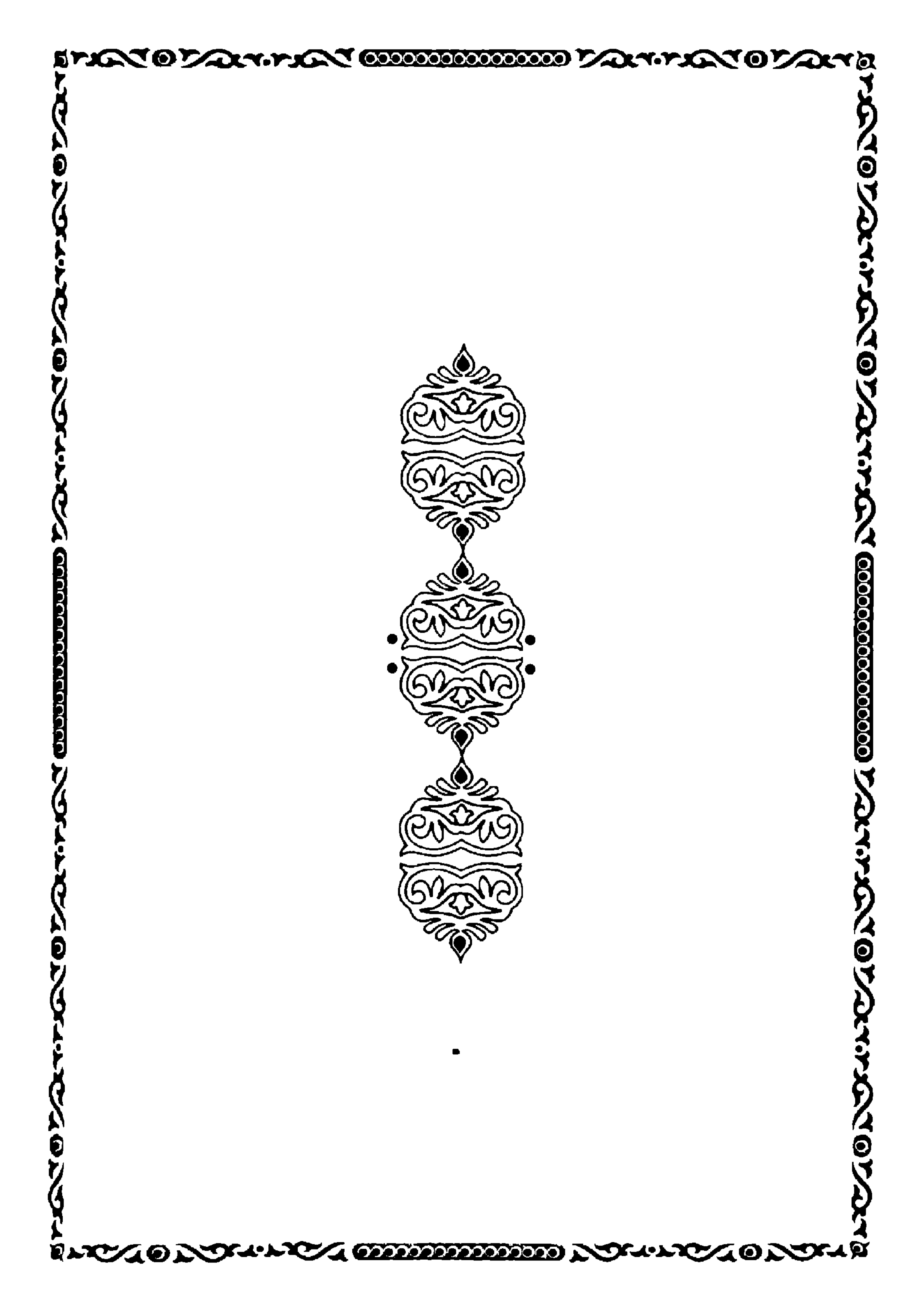
راموز ورقة العنوان من النسخة (ج)



راموز الورقة الأولى من النسخة (ج)



نموذج الورقة الأخيرة من النسخة (ج)



الأسماء والصفات

تأليف

الإمام الأصولي المتكلم الأستاذ أبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي الأشعري الشافعي

(ت ٤٢٩ هـ)

يطبع أول مرة

شرف بخدمته

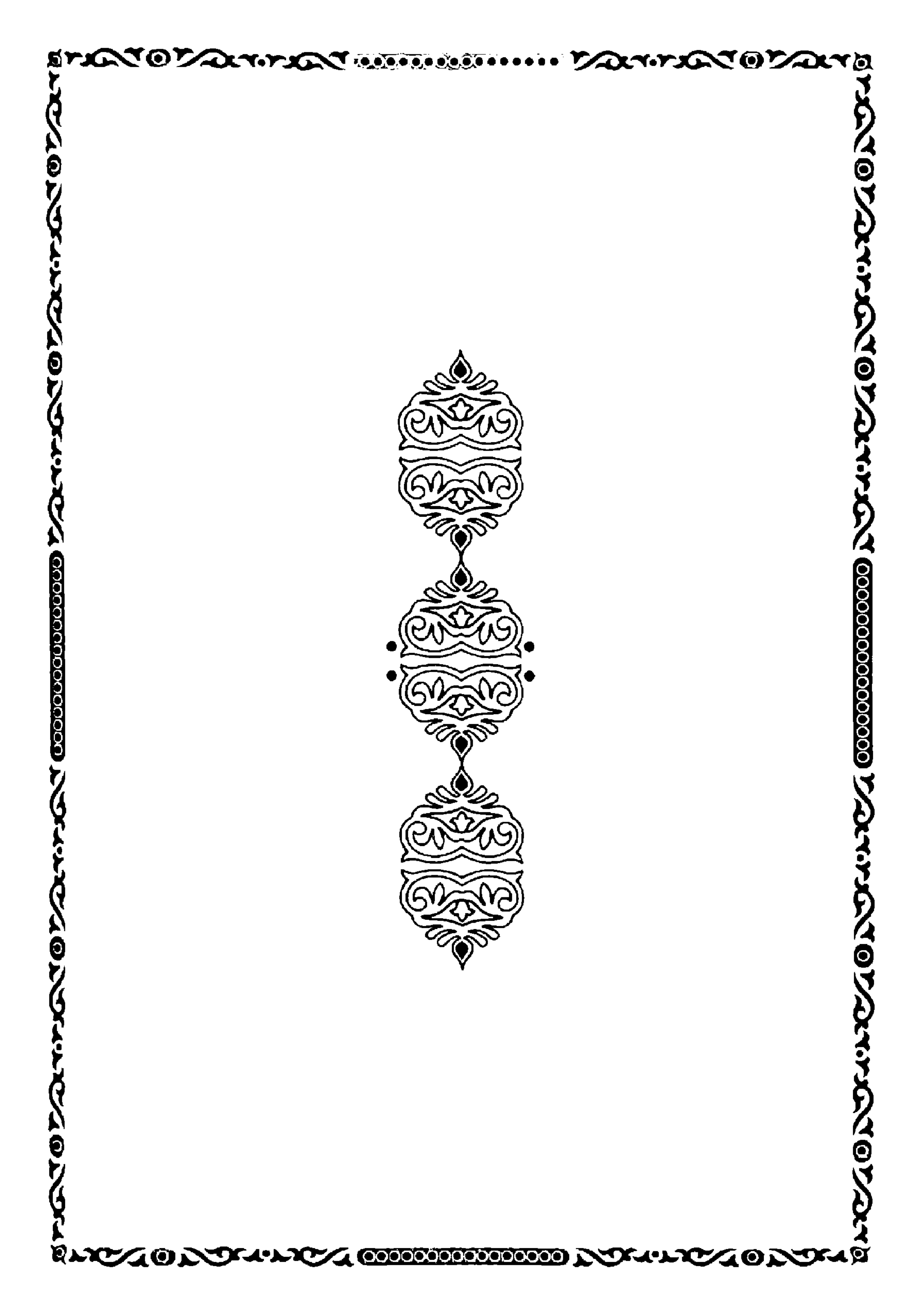
أنس محمد عدنان الشرفاوي

الجزء الأول

دار التقوى

دمشق الشام

١٢٥



مقدمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

رب يسر برحمتك

الحمد لله معزِّ الحقِّ وناصره ومُديلِهِ[١] ، ومذلِّ الباطل وقاصرِهِ ومزيلِهِ ، ذي النعمِ السوابغ ، والنقم الدوامغ[٢] ، الذي آلاؤه لا تُجارىٰ ولا تُوارىٰ[٣] ، وسلطانه لا يُجارىٰ ، وبرهانه لا يُبارىٰ .

وصلى الله علىٰ من قرنَ شرعَهُ بالتأبيد ، ووكَّدَ دعوتَهُ بالتأييد ، وقضىٰ له بما يريد ، وإن رَغَمَ الشيطان المَريد[٤] ، وعلىٰ آله أيمانِ الإيمان[٥] ، وحِكَمِ الأحكام ، الذين أذهبَ الله عنهم الرِّجسَ وطهَّرَهم من الأدناس تطهيراً ، وسلَّمَ تسليماً كثيراً برحمته .

---

(١) مديله : اسم فاعل من الإدالة ؛ وهي الغلبة ؛ يقال : اللهم ؛ أَدِلْني علىٰ فلان وانصرني عليه ، ودالت الأيام : دارت . انظر « تاج العروس » (د و ل) .

(٢) الدوامغ : جمع دامغة ، أراد : النقمة الممحقة ، وعبارته هنا ذكرها في طالعة كتابه « أصول الدين » (ص١) .

(٣) يعني : لا تلحق ، ولا تستر فتنكر ، وفي (ب ، ج) : (لا تجازىٰ ولا توازىٰ) بمعنىٰ : أنها لا تكافأ ولا تجارىٰ .

(٤) قوله : (رغم) في (ب ، ج) : (زعم) ، ولم تنقط في (أ) ، ورغم : خضع وذَلَّ مقهوراً ، والمعنىٰ : علىٰ رغمِ الشيطان ، والمَرِيد : العاتي العاصي إلىٰ غاية .

(٥) الأيمان : جمع يمين ، وهي أقوى اليدينِ وأشرفهما ، وعدَّدها باعتبار أنواع الإيمان ، والله أعلم .

صفة الكتاب

هٰذا كتابٌ جمعنا فيه بين طُرقِ المتكلمين ، ومذاهبِ النحويين ، ولطائفِ أهل الإشارة والعبارة ، في تفسير أسماء الله جلَّ ثناؤُهُ ، علىٰ أصول أهل السنَّةِ والجماعة ، الذين سلكوا نَهْجَ السبيل ، بواضح الدليل ، فصاروا شَجاً في حلوق أهل الإلحاد ، والتمرُّد والعناد .

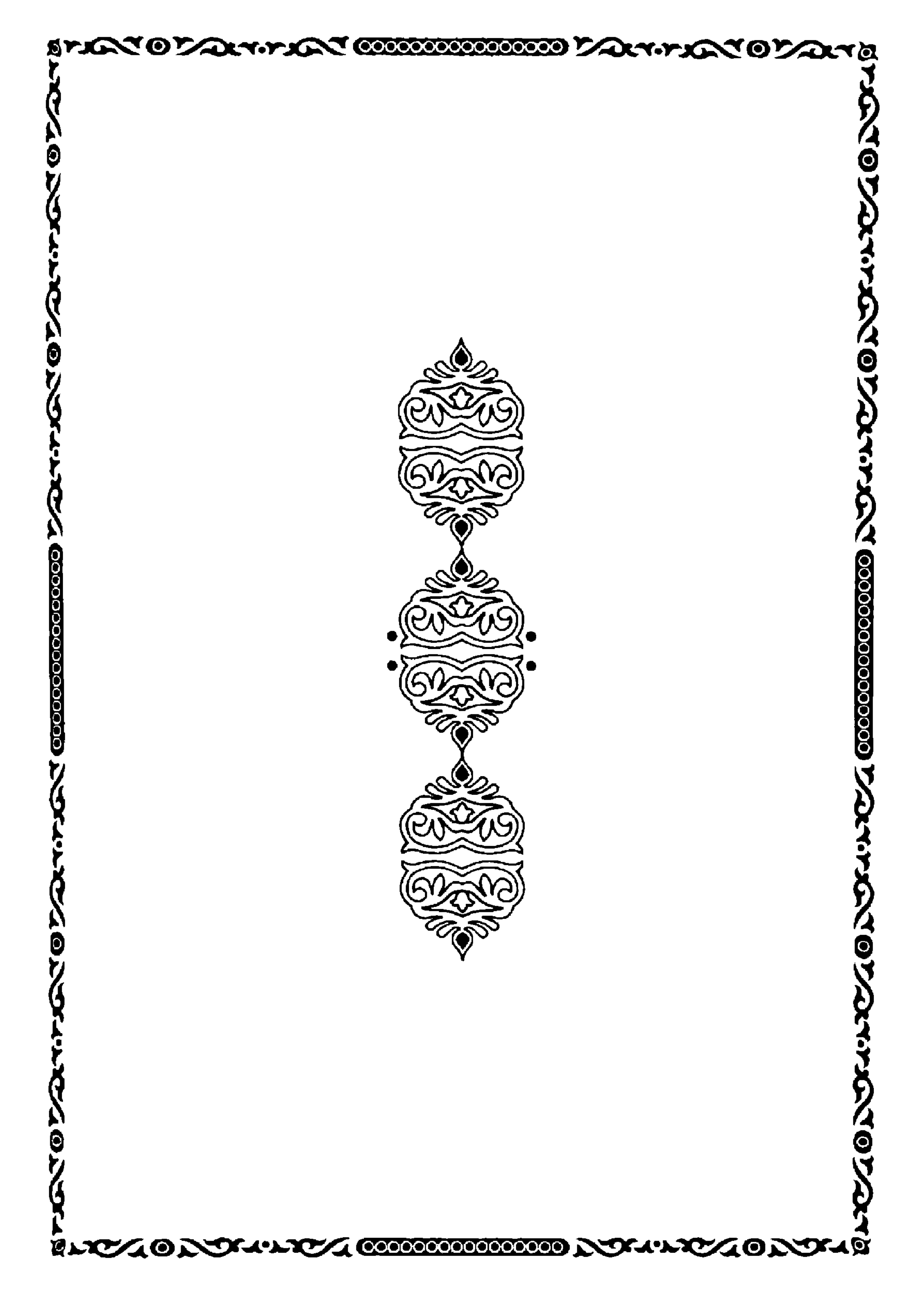
وذكرنا في تفسير كلِّ اسم مِنْ أسمائه سبحانه : ما يتعلَّقُ به مِنْ مسائل التوحيد والصفات ، وفرائدِ الحكمة والآيات ، وسائرِ ما يتعلَّقُ بها من أبواب التعديل والتجوير ، والوعد والوعيد ، والأسماء والأحكام ، وكشفنا عن شُبَهِ المخالفين فيها مقرونةً بما يدمغُها من الحُجج البوالغ والبراهينِ الباهرة .

والتوفيقُ ممَّنْ أنعم بالهداية إليه ، والمسؤولُ منه الإنعامُ بالثواب عليه ، إنه خيرُ مسؤول ، وأكرمُ مأمول .





باب
في بيان حدود الأسماء والصفات



باب
في بيان حدود الأسماء والصفات

وهـٰذا البابُ يشتمل علىٰ فصلين :

أحدُهما : في بيان معنى الاسم وحدِّهِ وحقيقته[1]

والثاني : في بيان معنى الصفة والوصف ، والفرقِ بينهما وبين الموصوف بهما .

ونحن[2] نذكرُ في كلٍّ واحد من هـٰذين الفصلينِ ما يقتضيه شرطُهُ على التفصيل إن شاء الله عزَّ وجلَّ .



---

(١) في (ج) : بياضٌ بقدر نصف سطر ، وكذا أشار في هامشها أيضاً .

(٢) في (ج) : بياضٌ بقدر نصف سطر ، وكذا أشار في هامشها ، وسقط الموضعان من (ب) أيضاً ، وهما مثبتان من (أ) وحدها .

الفصل الأول

في بيان معنى الاسم وحده وحقيقته

اختلفوا في معنى الاسم[1] :

وقال الشيخُ أبو الحسن الأشعري رحمةُ الله عليه : (إنَّ الأسماء صفاتٌ[2] ، وهي منقسمةٌ كانقسام الصفات :

---

(1) في (أ) : بياضٌ بقدر ثلاثة أسطر ، ودرجَ ناسخ (ب ، ج) في هٰذا الموضع وفي المواضع الآتية ، ولن يُشار إلىٰ درجه بعدُ ، والراجح أنه من صنيع الإمام المصنف .

ومِلحظ الخلاف في معنى الاسم : أنه عين المسمَّىٰ ؛ فيكون بينهما علاقة الترادف ، ويكون من مقولة : (هو هو) ، أو غيرُهُ ؛ فيكون بينهما علاقة التباين ، ويكون بينهما مقولة : (هو غيره) ، أو لا هو عينه ولا هو غيره ؛ وذلك بملاحظة الصفات التي دلَّت عليها الأسماء ؟ أقوالٌ ، والقول الأخير هو ما سيورده الإمام المصنف عن الشيخ الأشعري ، والقولان قبله هما على الأرجح ما بُيِّضَ له .

وعبارة المصنف في « أصول الدين » (ص١١٤) : (اختلفوا في الاسم : فقال أكثر أصحابنا : إنه المسمَّىٰ ، والعباراتُ عنه تسمياتٌ له) .

(2) يعني : أن الاسم لفظ دالٌّ على الصفة ، وهٰذا في حقه سبحانه وتعالىٰ ؛ فاسمه تعالى (العليم) دالٌّ علىٰ ذات متصفة بصفة العلم ، وإنما غايرت أسماؤه سبحانه ـ وكذا أسماء أنبيائه عليهم الصلاة والسلام ـ ما سواه ؛ لأن أسماء الأغيار قد لا تصدق ، وقد تكون مجردة عن الوصفية ؛ فالأول : كتسمية الكاذب باسم الصادق ، والثاني : كلفظ (الأرض) ولفظ (الماء) ، وإنما صفة الأرض مثلاً الإنبات ؛ فيقال : الأرض منبتة ، والماء صفته الإرواء ، فيقال : مُرْوٍ .

فاسمٌ : هو المسمَّىٰ ؛ وهي الصفةُ التي هي الموصوف[1]

واسمٌ : هو غيرُ المسمَّىٰ ؛ وهو الصفةُ التي هي غير الموصوف .

واسمٌ : لا يقال فيه : إنه المسمَّىٰ ، ولا إنه غيرُهُ ؛ وهي الصفةُ التي لا يقال فيها : إنها الموصوفُ ، ولا إنها غيرُهُ)[2]

وتفصيلُ هـٰذه الأقسام يأتي بعد هـٰذا[3]

وقال الجمهورُ من أهل السنة والجماعة : إنَّ الاسمَ هو المسمَّىٰ بعينه وذاتِهِ ، والتسميةَ الدَّالة علىٰ غيرها إنما قيل : (إنها اسمٌ) مجازاً[4] ،

---

(١) سيأتي تفصيل المعنى المراد بـ (الاسم) ، وأنهم لا يعنون به الحروف المتلفظ بها (١/ ١٣٥) ؛ إذ لا خلاف أنها غير المسمَّىٰ ، قال حجة الإسلام الغزالي في « المقصد الأسنىٰ » (ص ٦٦) عن مذهب المقسِّم للاسم إلىٰ أقسام ثلاثة : (ما أراد بالاسم الذي قسمه ثلاثةَ أقسام . . الاسمَ نفسه ، بل أراد به مفهوم الاسم ومدلوله ، ومفهوم الاسم غير الاسم) .

(٢) أورده في « نقض أصول الجبائي » كما سيذكر المصنف قريباً ، وكتاب « الصفات » كما نصَّ المصنف علىٰ ذلك في « أصول الدين » (ص ١١٥) فقال : (وذكر ـ يعني : الإمام الأشعري ـ في كتاب « الصفات » أن الاسمَ هو الصفة ، وقسَّمَهُ تقسيمَ الصفات) .

(٣) انظر (١/ ١٣٨) وما بعدها .

(٤) قال الباقلاني في « رسالة الحرة » المطبوع باسم « الإنصاف » (ص٥٧) : (ويجب أن يعلم : أن الاسم هو المسمىٰ بعينه وذاته ، والتسمية الدالة عليه تُسمَّىٰ اسماً علىٰ سبيل المجاز) .

والوجوبُ في كلام القاضي الباقلاني خاصٌّ بالخائض في هـٰذه المسألة والمستفصل عنها ، بل هي مما لا يضرُّ جهله وتنفع معرفته كما عبَّرَ عنه الإمام ابن السبكي في « جمع الجوامع » ، وانظر « حاشية العطار عليه » (٢/ ٤٩٢ ، ٤٩٥) .

ووجه المجازية في التسمية ، دون الاسم والمسمىٰ : أنها في الحادث راجعة للأفعال ، =

وهي اسم لنفسها على الحقيقة .

وإلىٰ هـٰذا القـول[1] : ذهـب الحـارثُ بـن أسـد المحـاسبـي[2] ، وأبو العباس القلانسي الرازي ، ومن تبعهما من أصحابنا[3] ، وللحارث في هـٰذا الباب كتاب مفرد[4]

وقد نصَّ الشيخ أبو الحسن الأشعريُّ هـٰذا القولَ في كتابه الذي رسمه في « تفسير القرآن »[5] ، إلا أن اختيارَهُ : هو القولُ بأنَّ الأسماءَ منقسمةٌ انقسامَ الصفات ، وقد ذكرنا اختيارَهُ لهـٰذا القولِ في « نقضه أصول الجبائي »[6]

= والفعلَ لا يكون قديماً ، وفي القديم راجعة إلىٰ صفة الكلام الأزلي ، وهي زائدة على الذات ؛ فلا تكون عين الذات من حيث المعنىٰ .

(١) أن الاسم هو عين المسمَّىٰ وذاته .

(٢) نقله عنه الحافظ البيهقي في « شعب الإيمان » (١/ ٢٤٨) حيث قال بعد إيراده لهـٰذا المذهب : (وإلىٰ هـٰذا ذهب الحارث بن أسد المحاسبي فيما حكاه عنه الأستاذ أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك) ، ثم أورد لذلك دلائل .

(٣) كما تقدم تعليقاً أنه مذهب القاضي الباقلاني ، وكذا هو مذهب الأستاذ ابن فورك كما نقله عنه الآمدي في « أبكار الأفكار » (٢/ ٤٩٥) .

(٤) ونسب الإمام الأشعري في « مقالات الإسلاميين » (ص٢٩٣) هـٰذا القولَ إلىٰ جملة أصحاب الحديث وأهل السنة ، وإلى المتقدمين من الصفاتية كما في « تفسيره » كما نقله عنه ابن فورك في « مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري » (ص ٣٩) ، والمراد بالصفاتية : أهل السنة والجماعة ، والكرامية والمشبهة . انظر « الملل والنحل » للشهرستاني (١/ ٩٢).

(٥) وكذا قال المصنف في « أصول الدين » (ص ١١٥) ، والعبارة فيه : (وقد نصَّ أبو الحسن الأشعري علىٰ هـٰذا. . .) ، ويقال : نصَّ الشيءَ ؛ أظهره ، أراد القولَ بأن الاسم هو عين المسمَّىٰ .

(٦) انظر « أصول الدين » (ص ١١٥) ، وقد نقل ذلك عنه الإمام ابن فورك في « مجرد المقالات » (ص ٣٨) فقال : (أما المعروف من مذهبه في معنى الاسم ، والذي نصَّ عليه في كثير من كتبه منها « النقض على الجبائي » و« البلخي » : أنَّ الاسم ليس هو =

[معنى الاسمِ ، وأصلُ اشتقاقِهِ عندَ النحاةِ]

واختلفَ النحويون في معنى الاسم وحدِّهِ ، بعد إجماعهم علىٰ أنه جنسٌ مِنَ الكَلِمِ مخصوصٌ :

فمنهم من قال : (الاسمُ : ما دلَّ علىٰ معنىً مفرد)[1]

واحترزَ بذلك عن الحرف والفعل ؛ لأنَّ الحرف لا يدلُّ بنفسه دون قرينةٍ ، ولذلك قيل : إنَّ الحرفَ : كلمةٌ معناها في غيرها[2] ، والفعلَ : ما دلَّ علىٰ حَدَثٍ وزمان ، والحدثُ والزمان شيئانِ ، فلذلك قال : (الاسمُ : ما دلَّ علىٰ معنىً مفرد) .

وقال المُبرِّد : (الاسمُ : ما صحَّ دخولُ حرف الجرِّ عليه)[3]

ولذلك قال النحويون : إنَّ (عن) اسم[4] ؛ لقولهم[5] : جئت من عن يمينه ، ونحوَ ذلك .

= المسمىٰ ، علىٰ خلاف ما ذهب إليه المتقدمون من أصحاب الصفات ؛ وسقط من (ب ، ج) مع درج الكلام ، فمن ذلك ما قال في كتاب « نقض أصول الجبائي » : « إن أسماءَ الله صفاتُهُ ، ولا يقال لصفاته : هي هو ، ولا غيره ») .

(١) وهو اختيار أبي بكر محمد بن السري المعروف بابن السراج ، ذكره في كتابه « الأصول في النحو » (١/ ٣٦) .

(٢) ذكره أبو القاسم الزجاجي في « الإيضاح في علل النحو » (ص٥٤) .

(٣) انظر « المقتضب » (١/ ١٤١) .

(٤) يعني : أن (عن) تكون اسماً في أحوال ، وعبارة سيبويه في « الكتاب » (٤/ ٢٢٨) : (وأما « عن » فاسم إذا قلت : من عن يمينك ؛ لأن « مِنْ » لا تعمل إلا في الأسماء) ، ولم يرد أنها اسم علىٰ كل حال .

(٥) في (ب ، ج) : (كقولهم) بدل (لقولهم) .

وقد عبَّر المُبرِّد عن هـٰذا المعنىٰ بعبارة أخرىٰ فقال : (الاسم[1] : [ما كان واقعاً علىٰ معنىً ؛ نحو : رجل ، وفرس ، وزيد ، وعمرو ، وما أشبهَ ذلك ، وتُعتَبرُ الأسماء بواحدة[2] : كلُّ ما دخل عليه حرفٌ من حروف الخفض فهو اسم ، فإن امتنعَ من ذلك فليس باسم])[3]

وقال أكثرُ النحويين : إنَّ الاسمَ مأخوذ من : سِمْوٍ ، وسُمْوٍ[4] ، علىٰ وزن : عِلْوٍ وعُلْوٍ ، وحِنْوٍ وحَنْوٍ[5] ؛ قال الزجَّاجُ : (الاسمُ مشتقٌّ من : السُّمُوِّ ، والسُّمُوُّ : الرفعة ، والأصلُ فيه : سِمْوٌ بالواو ، علىٰ وزن : حِمْلٍ ، وجمعُهُ : أسماءٌ ؛ مثل قِنْوٍ وأقناء ، وحِنْوٍ وأحناء . . .[6] ومن قال : إنه مأخوذ من : وَسَمْتُ وَسْمَاً وسِمَةً . . فقد غَلِطَ ؛ لأنا لا نعرفُ شيئاً دخلته ألفُ الوصل ممَّا حُذفت فاؤه)[7]

---

(١) في (أ) بياضٌ بقدر المثبت بعدُ بين المعقوفين ، وسقط من (ب ، ج) مع درج الكلام ، وقد تمَّ استدراكه من كتاب « المقتضب » للمبرد .

(٢) قوله : (تعتبر) بمعنىٰ (تعرف) كما لا يخفىٰ .

(٣) انظر « المقتضب » (١/ ١٤١) .

(٤) مثل حِمْل وقُفل . انظر « المصباح المنير » (س م و) ، غير أن فُعْلاً لم يكثر فيما آخره واو استثقالاً ، واشتقاق الاسم من السمو هو قول شيخ اللغويين الخليل بن أحمد الفراهيدي . انظر « العين » (٧/ ٣١٨) .

(٥) الحِنْو : كل ما فيه اعوجاج ، نقل الزجاج في « اشتقاق أسماء الله » (ص ٢٥٥) إجماعَ البصريين علىٰ أنه من السمو ، وقد نبَّهَ القاضي الباقلاني علىٰ أن مذهب أهل السنة هو مختار الجمهور ؛ قال في « تمهيد الأوائل » (ص٢٥٥) : (اختلف الناس في الاسم ومِمَ اشتقاقه ؛ فقال أهل الحق : إنه مشتق من السمو ، وقالت المعتزلة وغيرها من أهل الأهواء : إنه مشتق من السمة ؛ وهي العلامة) .

(٦) وزاد : (وإنما جعل الاسم تنويهاً باسم الله على المعنىٰ ؛ لأن المعنىٰ تحت الاسم) .

(٧) قاله في « معاني القرآن » (١/ ٤٠) ، وفيه : (والأصل فيه : سَمَوٌ بالواو ، علىٰ وزن : =

وعنى الزجَّاج بذلك : فاءَ الفعل ؛ نحو الواو التي بمنزلة الفاء في وِعْدَةٍ ، ووِزْنَةٍ ، لمَّا حُذفت الواو منهما صار تقديرهما في : عِدَةٍ ، وزِنَةٍ ، ولم يدخل عليهما ألف الوصل[1] ، ولم يُقل فيهما : اْعْدٌ ، ولا اْزْنٌ ، كذلك الاسمُ لو كان أصله من الوَسْمِ ، وحذفت الواو منه وصارت سِمَةً . . لَمَا جاز دخول ألف الوصل عليه ، فلمَّا دخلت ألفُ الوصل عليه ؛ فقيل : اسمٌ . . دلَّ على أنه : سِمْوٌ ؛ فقيل فيه : اسْمٌ ، كما قيل في بِنْوٍ : ابْنٌ[2]

قال : (ولو كان أصله من الوَسْمِ . . لكان تصغيرُهُ إذا حذف ألف الوصل منه : وُسَيْمٌ ، كما أن تصغيرَ عِدَةٍ وصِلَةٍ : وُعَيْدَةٌ ووُصَيْلَةٌ[3] ، فلمَّا كان تصغيرُ الاسمِ : سُمَيٌّ . . دلَّ على أنه في الأصل مأخوذ من سِمْوٍ)[4]

قال عبد القاهر :

أراد بذلك أنه لمَّا كان أصلُهُ من سِمْوٍ بالواو . . قيل في التصغير :

= جَمَل) ، والقائلون باشتقاقه من الوسم والسمة هم نحاة الكوفة وعموم المعتزلة ، وقال الزمخشري في « الكشاف » (١/ ١٠٦) : (واشتقاقه من السمو ؛ لأن التسمية تنويه بالمسمىٰ وإشادة بذكره) .

(١) صرَّح الزجاج بذلك كله في « معاني القرآن » (١/ ٤٠) .

(٢) وبهـٰذا يظهر لك أن المانع من اشتقاق (الاسم) من (وَسَمَ) هو الصرف ، وهو في غاية القوة ، وما علَّل به الكوفيون والمعتزلة من حيث المعنىٰ . . لا مانع منه ، ولذلك قال ابن يعيش في « شرح المفصل » (١/ ٨٣) : (وكلاهما حسن من جهة المعنىٰ ، إلا أن اللفظ يشهد مع البصريين) .

(٣) لأن التصغير يكون بردِّ الأشياءِ إلىٰ أصولها ، وتصغير ما ذهبت فاءُ فعلِهِ يكون بردِّها .

(٤) انظر « معاني القرآن » (١/ ٤٠ ـ ٤١) بتصرف يسير .

[سُمَيْوٌ][1] ، فأدخلت الواو والياء في كلمة واحدة ، وسُبقت الأولىٰ منهما بالسكون (. . .)[2]

قد ارتفعَ بوجوده عن معنى العدم ، فاستحقَّ بذلك سُمُوّاً وارتفاعاً ؛ فلذلك كان الاسمُ هو المسمَّىٰ ؛ لاشتماله علىٰ كلِّ موجود كاشتمالِ المسمَّىٰ عليه .

فهـٰذا ذكرُ المذاهب في معنى الاسم وحدِّهِ ، وفي أصله المأخوذ منه .

[استدلالُ من قال : الاسمُ هو المسمَّىٰ]

واستدلَّ من قال : (إن الاسمَ هو المسمَّىٰ)[3] بقوله عزَّ وجلَّ : ﴿ سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ﴾ [الأعلىٰ : ١] ، و﴿ تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ ﴾ [الرحمن ٧٨] ، وقد علمنا أن

---

(١) في جميع النسخ : (سميوة) بدل (سُمَيْو) .

(٢) في (أ) بياض بقدر سطرين ، ونبَّه في (ج) على وجود سقط ، ويمكن أن يستكمل بما قاله القاضي الباقلاني في « تمهيد الأوائل » (ص ٢٥٧) : (أدغم أحدهما في صاحبه ، فصار ياء مشددة ، مثال ذلك : قولهم : سيِّد وميِّت ، وأصله : سَيْوِد ومَيْوِت ؛ لأنه فيعل ؛ من : ساد يسود ومات يموت ، فلما اجتمعت الياء والواو ، والأول منهما ساكن . . أدغم أحدهما في صاحبه ، فصار ياء مشددة ، فلذلك قالوا في تصغير اسم : سُمَيٌّ ، وفي تصغير ابن : بُنَيٌّ ، وهـٰذا واضح في إبطال قول من زعم أنه من : وَسَمَ يَسِمُ ، وأن المحذوف منه فاء الفعل ، ودلَّ علىٰ أنه من : سما يسمو) .

(٣) يعني : أن مفهوم الاسم هو المسمَّىٰ ، قال إمام الحرمين في « الإرشاد » (ص١٤١) : (التسمية ترجع عند أهل الحق إلىٰ لفظ المسمى الدال على الاسم ، والاسم لا يرجع إلىٰ لفظه ، بل هو مدلول التسمية ؛ فإذا قال القائل : « زيد » كان قوله تسميةً ، وكان المفهوم منه اسماً ، والاسم هو المسمَّىٰ في هـٰذه الحالة ، والوصف والصفة بمثابة التسمية والاسم ، فالوصف قول الواصف ، والصفة مدلول الوصف) .

المسبَّحَ المُتبارَكَ هو اللهُ عزَّ وجلَّ ، لا قولُ من يقول : اللهُ ، وقولُ من يقول : الربُّ ، وفي ذلك دليلٌ علىٰ أنَّ اسمَ الربِّ هو الربُّ ، دون قول القائل : (ربي) .

واستدلوا عليه بقوله عزَّ وجلَّ : ﴿ مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم ﴾ [يوسف : ٤٠] ، وقد علمنا أنهم كانوا لا يعبدون الأقوالَ والتسمياتِ ، وإنما كانوا يعبدون الأصنامَ التي هي المُسمَّيات ، وقد أخبرَ أنهم كانوا يعبدون أسماءَها ، وفي ذلك دليلٌ علىٰ أنَّ أسماءَ الأصنام هي الأصنامُ .

ولأنَّ من قال : (إن الاسمَ غيرُ المسمَّىٰ)[1] ، وزعمَ مع ذلك أنَّ كلامَ الله حادثٌ لم يكن موجوداً في الأزل .. فقد زعم أنَّ الله عزَّ وجلَّ في الأزل لم يكن له اسمٌ ولا صفة ؛ لأن الأسماءَ والصفاتِ عندَهُ راجعةٌ إلى العبارات والتسميات والأقوال[2] ، وكلُّ ذلك عندَهُ محدثٌ لم

---

(١) وهو قول المعتزلة ، والخوارج ، وكثير من المرجئة ، وكثير من الزيدية . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص ١٧٢) ، فإن وجدت هـٰذا القول لأهل السنة ؛ كحجة الإسلام الغزالي وغيره .. فالمراد المغايرة في المفهوم ، لا في الوجود الخارجي .

(٢) وهـٰذا ما عبَّر عنه إمام الحرمين بقوله في « الإرشاد » (ص١٤١) : (وذهبت المعتزلة إلى التسوية بين الاسم والتسمية ، والوصف والصفة ، والتزموا علىٰ ذلك بدعة شنعاء ؛ فقالوا : لم تكن للباريْ في الأزل صفة ولا اسم ؛ فإن الاسم والصفة أقوالُ المسمِّين والواصفين ، ولم يكن في الأزل قول عندهم) .

واعلم : أن نفاة الأسماء والصفات في الأزل إنما نفَوها لقولهم بأن كلام الله تعالىٰ مخلوق حادث ، راجعٌ للقادرية ، فالتسمية حادثة وكذا الاسم الناشئ عنها بزعمهم ، ولم يكن ثَمَّ مخلوق في الأزل يسميه أو يصفه ، فلزم حدوث الأسماء والصفات المحكية في النقل ، هـٰذا مع اعتقادهم أن لا صفةَ في الأزل ؛ فراراً من تعدد القدماء بزعمهم .

يكن شيءٌ منه موجوداً في الأزل[1]

وقد أجمعَ سلفُ هـٰذه الأمة علىٰ تكفير من قال : (ليس لله عزَّ وجلَّ اسمٌ ولا صفة) ، فكذلك يجب تكفيرُ من قال : (لم يكن له في الأزل اسمٌ ولا صفة)[2]

[استدلالُ من قال : الاسمُ غير المسمَّىٰ]

واستدلَّ من زعم أن الاسمَ غيرُ المسمَّىٰ : بأنه قد تكثُرُ الأسماءُ والمسمَّىٰ يكون واحداً ؛ فلو كان الاسمُ هو المسمَّىٰ لوجب أن يكونَ لكلِّ مسمّىً اسمٌ واحد، وقد قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ﴾ [الأعراف : ١٨٠]، وقال النبيُّ صلى الله عليه وسلم : « إنَّ للهِ عزَّ وجلَّ تسعةً وتسعينَ اسماً »[3]، وقال عليه السلام : « لي خمسةُ أسماءٍ ؛ أنا محمدٌ ، وأحمدُ ، والماحِي ، والحاشرُ ، والعاقبُ »[4] ، وقد علمنا أنَّ المسمَّىٰ من ذلك واحدٌ .

---

(١) قال الإمام الأشعري في « مقالات الإسلاميين » (ص ١٧٢) : (قالت المعتزلة والخوارج : الأسماءُ والصفات هي الأقوال ، وهي قولنا : الله عالم ، الله قادر ، وما أشبه ذلك) ، ونقل الإمام الأشعري فيه (ص١٩٢) إجماعَ المعتزلة علىٰ ذلك .

(٢) قال إمام الحرمين الجويني في « الإرشاد » (ص ١٦١) : (من زعم أنه لم يكن لربه تعالىٰ في أزله صفةُ الألوهية . . فقد فارق الدين ، وراغمَ إجماع المسلمين) ، وانظر « تمهيد الأوائل » (ص٢٤٨) .

(٣) رواه البخاري (٢٧٣٦) ، ومسلم (٦/٢٦٧٧) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه .

(٤) رواه البخاري (٣٥٣٢) من حديث سيدنا جبير بن مطعم رضي الله عنه بلفظ : « لي خمسة أسماء : أنا محمد ، وأحمد ، وأنا الماحي الذي يمحو الله بي الكفر ، وأنا الحاشر الذي يحشر الناس علىٰ قدمي ، وأنا العاقب » .

وقالت العربُ : للخمر مئةُ اسمٍ وأكثرُ من ذلك كلِّهِ[1]

والمسمَّىٰ في كلِّ نوعٍ من ذلك واحدٌ ، والاسمُ كثير ، وذلك دليلٌ علىٰ أنَّ الاسم غيرُ المسمَّىٰ[2] .

وقالوا أيضاً : قد يكون المسمَّىٰ علىٰ وصف يستحقُّ به اسماً ، ثم يتغيَّر وصفُهُ ، فيتغيَّرُ اسمُهُ ولا يتبدَّل عينُهُ مع تبدُّلِ اسمه بغيره ، وقد يُولَدُ له فيصيرُ أباً بعد أن لم يكن أباً ، وهو موجودٌ في الحالتين ، واستحقَّ اسمَ الأب في [إحدىٰ] حالتيه دون الأخرىٰ[3] ، وفي ذلك دليلٌ علىٰ أنَّ اسمَهُ غيرُ ذاته[4]

وقالوا أيضاً : لو كان اسمُ الشيء هو ذاتَهُ لكان من قال : (النار) احترق لسانُهُ ، ومن قال : (الحلاوة) وجد طعمَها في لهواته ؛ لوجود اسمه في محلِّ الذوق ومكان الاحتراق ، وإذا لم يكن كذلك دلَّ علىٰ أن الاسمَ غيرُ المسمَّىٰ .

وقالوا أيضاً : لو كان الاسمُ هو المسمَّىٰ لكان المسمَّىٰ هو الاسمَ ، ولو كان كذلك . . لوجب أن يقال : إن البارئ اسمٌ ، كما يقال : إنه المسمَّىٰ ، ولو كان هو سبحانه اسماً . . لجاز أن يقال : اسمُهُ غفر لي ، واسمُهُ رزقني وخلقني .

ولو كان الاسمُ هو المسمَّىٰ لجاز أن يقال : أكلت اسمَ الطعام ، كما

---

(١) انظر « المخصص » لابن سيده (٣/ ١٩٢) .

(٢) انظر ردَّ هٰذه الشبهة (١/ ١٤٣) .

(٣) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (أحد) .

(٤) انظر ردَّ هٰذه الشبهة (١/ ١٤٤) .

يقال : أكلتُ الطعام ، وجلستُ على اسم الأرض ، كما يقال : جلستُ على الأرض ، ورأيت اسمَ زيد ، كما يقال : رأيتُ زيداً ، ولجاز أن يقال : سمعتُ بالأرض ، كما يقال : سمعت باسم الأرض ، ونحوُ ذلك .

ولمَّا قيل : كتبت اسم زيد ، ولم يُقل : كتبتُهُ . . دلَّتْ هـٰذه الفروقُ علىٰ أن المسموعَ والمرئي والمكتوب غيرُ ما ليس بمسموع ولا مرئي ولا مكتوب[1]

وقالوا أيضاً : متىٰ وقعَ السؤالُ عن اسم الشيء لم تقع الإشارةُ إليه عند الجواب ، فلو كان اسمُهُ هو هو . . لكان إذا قيل : (ما اسمُ فلان ؟) أنْ يُشارَ إلىٰ ذاته فيقال : هو هـٰذا ، فلمَّا أُخبرَ عن اسمه ثبتَ أن اسمَهُ غيرُهُ[2]

واستدلُّوا : بأنَّ النحويين قسَّموا الأسماءَ إلى الأقوال الدَّالةِ على المسمَّيات ، وقسَّموها إلىٰ : [وجوهٍ ؛ منها : اسم مشتقٌّ ،][3] واسم علم ، وإلىٰ سالم ومعتلٍّ ، ومبنيٍّ [ومعرب][4] ، ومُبهَمٍ ومُضمَر ، وغيرِ ذلك من أقسام الأسماء ، ورجعوا في جميعها إلى التسميات دون المسمَّيات ، وفرَّقوا بين ما ينصرفُ من الأسماء وما لا ينصرفُ منها ، مع استحالةِ وصف المسمَّيات بذلك في معناهم المقصود بالصرف والامتناع منه ، وفي كلِّ ذلك دليلٌ علىٰ أنَّ الاسمَ غيرُ المسمَّىٰ .

---

(١) انظر ردَّ هـٰذه الشبهة (١/ ١٤٤) .

(٢) انظر ردَّ هـٰذه الشبهة (١/ ١٤٣) .

(٣) ما بين المعقوفين مستدرك من كتاب « البسملة » للحافظ أبي شامة المقدسي (ص٥٩٣) ، وقد صرَّح بالنقل عن الإمام أبي منصور البغدادي .

(٤) ما بين المعقوفين في الموضعين بياضٌ بقدره في (أ) ، وليس في (ب ، ج) ، والمثبت من كتاب « البسملة » (ص٥٩٣) .

[أجوبةُ الشُّبهات الواردة علىٰ قولنا : الاسمُ هو المسمَّىٰ]

فيقال لهم : أمَّا قولكم : إنَّ المسمَّىٰ واحدٌ والأسماءَ كثيرة . . فغير مُسلَّم ، بل المسمَّى اسمُهُ ذاتُهُ ، وإنما تكثُرُ تسمياتُهُ ، والتسمياتُ يُطلَق عليها لفظُ الأسماء مجازاً ؛ كما يسمَّى المقدورُ قدرةً[1] ، والفعلُ المحكم عِلْماً ؛ لدلالتهما على القدرة والعلم ، كذلك الاسمُ والتسميةُ لمَّا دلَّ أحدُهُما على الآخر . . سُمِّيَ أحدُهُما باسم الآخر ، فالتسمياتُ هي الكثيرة ، وأمَّا الاسمُ فواحد[2] ، كما أنَّ المسمَّىٰ واحدٌ .

والدليل علىٰ أنَّ الاسمَ واحدٌ وهو المسمَّىٰ بعينه : أن سائلاً لو سألَنا عن اسم شخص وقلنا : إنه زيدٌ ، ثم سألَنا بعد ذلك فقال : أين زيدٌ . . لأشرنا إلىٰ ذاته وقلنا : هـٰذا هو زيدٌ ، وفي ذلك دليلٌ علىٰ أنَّ اسمَ زيد هو ذاتُهُ ، وإن أُطلِق اسمُهُ علىٰ تسميته بزيد مجازاً

وهـٰذا هو الجواب عن استدلالهم بقوله تعالىٰ : ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ﴾ [الأعراف : ١٨٠] ، وقولِ النبيِّ صلى الله عليه وسلَّم : « لي خمسةُ أسماءٍ . . . »[3] ؛ وهو أنَّ العددَ في جميع ذلك راجعٌ إلى التسميات التي هي العباراتُ عن الاسم ، ولأنَّ قولَهُ : (للهِ) خبرٌ عن اسمه ، فلو كان الاسمُ غيرَ المسمَّىٰ . . لكان قولُهُ : « للهِ تسعةٌ وتسعون اسماً » يقتضي أنْ تكونَ

---

(١) كقوله تعالىٰ : ﴿ هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ فَأَرُونِى مَاذَا خَلَقَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ ﴾ [لقمان : ١١] ، فخلقه هنا : بمعنىٰ مخلوقه .

(٢) الذي هو مفهوم هـٰذه التسميات .

(٣) تقدم (١/ ١٤٠) .

الأسماءُ لغيره ؛ لأنَّ (اللهَ) اسمٌ ، وصار تقديره علىٰ مذهب من يقول : (إن الاسم غيرُ المسمَّىٰ) كأنه قال : لاسمِ الله تسعةٌ وتسعون اسماً ! وإذا بطلَ هـٰذا التأويلُ بطلَ ما يؤدِّي إليه .

ودعواكم أنَّ المسمَّىٰ لا يتبدَّلُ مع تبدُّل أسمائه . . خطأ ؛ لأنَّ الأسماءَ عندنا لا تتبدَّل ، وإنما تتبدَّل التسميات .

وكذلك قولكم : إنَّ الاسمَ مسموعٌ غيرُ مرئي ، والمسمَّىٰ مرئيٌّ غيرُ مسموع . . دعوىٰ ، بل الاسمُ والمسمَّىٰ واحدٌ ، وكلاهما مرئيٌّ ، والتسميةُ هي المسموعةُ عند الخبر عن اسم الشيء دونَ اسم الشيء ، وإنما لم نقلْ لله تعالىٰ : إنَّه اسمٌ ، مع قولنا : إنه مسمّىً ؛ لأنا نراعي في أسمائه ورودَ الشرع والتوقيفَ بالإذن في إطلاقها ، ولو ورد الشرعُ بذلك لكان جائزاً ؛ لأنَّ اسمَ الشيء في اللغة والشرع هو ذاتُ الشيء ، وقد بيَّنَّا دليلَ ذلك من الشرع[1] .

فأمَّا دليلُهُ من اللغة : فقول لبيد[2] : [من الطويل]

إلى الحولِ ثمَّ اسمُ السلامِ عليكُما ومنْ يبكِ حولاً كاملاً فقدِ اعتذرْ

أراد : ثمَّ السلامُ عليكما ، فعبَّرَ عن السلام باسمه .

وإنما لم نقل : أكلتُ اسمَ الطعام ، وجلست على اسم الأرض ؛ لاشتهار هـٰذه اللفظةِ بين الناس في التسمية ، وإن كان حقيقتُها في المسمَّىٰ ، كما اشتَهر اسمُ الغائط والنَّجْوِ فيما يخرجُ من السبيلين ، وإن كان حقيقتُهما

---

(١) بإيراد الآيات المحكية (١/ ١٣٨ـ ١٣٩) .

(٢) انظر « ديوانه » (ص٧٤) .

لِمَا انحدرَ من الأرض غائطاً ، وارتفعَ منها نَجْوةً .

وليس هٰذا بأعجبَ من قول المعتزلة : إنَّ وجهَ الله هو اللهُ[1]، ثم قالوا : إنا نعبدُ الله ، ولم يقولوا : إنهم عبدوا الوجهَ ، ولا إنَّ الوجهَ خالقُهم ورازقُهم .

فقال أبو الهذيل من بينهم : إن علمَ الله هو اللهُ[2]، ولم يقل : إنه يعبدُ علمَهُ ، ولا إن علمَهُ خالقُهُ ورازقُهُ ، فلِمَ أنكروا قولَ من يقول : إن اسمَ الله هو اللهُ ، مع قولهم : إن المعبودَ اللهُ الخالقُ الغافرُ ، ولم يقولوا : إن اسمَهُ خلقَهُم ورزقهم ؟!

وقد قالت المعتزلةُ مع أصحابنا : إن وجودَ السواد هو السواد ، ثم قلنا جميعاً : رأينا السوادَ ، ولم نقل : رأينا وجودَ السواد ، وكذلك حدوثُ المحدَثِ عندنا وعندهم هو عينُهُ ، وقد يَرىٰ عينَهُ من لا يراه محدَثاً ، ولا يعلمُهُ حادثاً ؛ فكذلك القولُ في الاسم والمسمَّىٰ علىٰ هٰذا الترتيب .

وقولُكم : إنَّ السؤالَ إذا وقع عن اسم زيدٍ وقع الإخبار عن التسمية ، ولم تقع الإشارةُ إلىٰ عينه . . فإنما كان كذلك : لأن السؤالَ وقع بلفظة (ما) التي يُستفهم بها عما لا يعقل ، فدلَّت الحالةُ علىٰ أنَّ السؤالَ وقع عن التسمية ، ولو قال السائل : من زيدٌ ؟ لأشيرَ في الجواب إلىٰ ذاته ، وكذلك

---

(١) وهو القول الذي استقرُّوا عليه ، وعبارة قاضيهم في « شرح الأصول الخمسة » (ص٢٢٧) : (والوجه بمعنى الذات مشهور في الله) ، وهو أحد قولي أهل الحق ، ثانيهما : أنه صفة خبرية ، الله أعلم بالمراد منها ، وانظر « مقالات الإسلاميين » (ص٢١٨) ونسب هٰذا القول لأبي الهذيل العلاف منهم .

(٢) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٤٨٤) ، و« شرح الأصول الخمسة » (ص١٨٣) .

لو قيل : مَنِ اسمُ زيد ؟ لوقعت الإشارةُ في الجواب إلىٰ ذاته دون تسمية من يسميه[1]

ودعواكم إشارةَ النحويين بالأسماء إلى التسميات ؛ لأجل قولهم : إنَّ الاسمَ مثلُ قولك : زيد ، وعمرو ، ورجل ، وفرس . . فغلطٌ في الاستدلال ؛ لأنهم قالوا أيضاً : إنَّ الفعلَ مثلُ قولك : ضربَ يضربُ ، ولا يجبُ بذلك أنْ يكونَ معنى الفعل مقصوراً على الخبر عن الفعل الماضي أو الخبرِ عن الفعل المضارع ، بل كان معنى الفعل شاملاً لكل محدَثٍ من الأقوال وغيرها ، وإن خصَّها النحويون ببعض الأقوال ، كذلك معنى الاسم شاملٌ لكل المسمَّيات ، وإن خصَّها النحويون ببعض الأقوال ، وكذلك خصُّوا الحرفَ ببعض أدوات الأفعال ، مع شمول اسمِ الحرف لجميع حروف التهجِّي ، ووقوعِهِ في اللغة علىٰ كل ما له طَرَفٌ وحَدٌّ ؛ فكذلك القول في الاسم مثلُهُ[2]

● ● ●

---

(١) قال العلامة الكفوي في « الكليات » (ص٨٦) : (وإذا استعمل ـ يعني : الاسم ـ بمعنى التسمية . . يكون غير المسمَّىٰ لا محالة ؛ فجواب « ما اسمك ؟ » : زيدٌ ؛ لأن « ما » لغير العقلاء ، وجواب « من زيدٌ ؟ » : أنا ، بالإضافة إلى الذات ، وبالجملة : الاسم هو مدلول اللفظ ، لا اللفظُ ؛ يقال : زيدٌ هـٰذا الشخص ، وزيدٌ جاء ، ولو كان هو اللفظ لما صحَّ الإسناد ، فعُلِمَ أنه عينُ المسمَّىٰ خارجاً ، لا مفهوماً ، وأما اللفظ الحاصل بالتكلم ـ وهو الحروف المركبة تركباً مخصوصاً ـ فيُسمَّىٰ بالتسمية) ، وهو في غاية التحقيق .

(٢) فتبيَّن : أن الاحتجاج بمعنىً اصطلاحي لا يصحُّ ؛ لأن الاصطلاح تخصيص ، وهو غير حاجب للمعاني العامة

الفصل الثاني
في بيان معنى الصفة والوصف والموصوف وحدود ذلك كله وحقائقه

اختلفوا في معنى الصفة والوصف :

فزعمت الجهميةُ والقدرية : أنَّ الوصفَ والصفةَ واحدٌ ، وكلاهما راجعٌ إلىٰ وصف الواصف لغيره ، وإخبارِهِ عن صفته[1] ، وقالوا : لا صفةَ إلا قول[2]

ومنهم من قال : الكتابةُ تكون وصفاً وصفةً ؛ كالقول[3]

وقال بعضُهم : الإشارةُ أيضاً صفةٌ للمشار بها إليه ؛ كالكتابة والقول ؛ صفتان لمدلولهما .

---

(١) انظر « أصول الدين » (ص١٢٨) .

(٢) عزاه الإمام الأشعري في « مقالات الإسلاميين » (ص٥٢٩) إلى الجبائي ، وانظر « تمهيد الأوائل » (ص ٢٥٣) ، وحينما تجد قولاً لأهل الحق بأن الوصف والصفة بمعنىً واحد ـ وهو قول الإمام الأشعري كما حكاه عنه المصنف في « أصول الدين » (ص١٢٨) ـ فعلىٰ معنىً يغاير ما ذهبت إليه الجهمية وعموم المعتزلة ؛ فهم رَجَعُوا الوصفَ والصفة إلىٰ قول الواصف ، وأرادوا نفي الصفات الأزلية عنه سبحانه ، أما أهل الحق فنظروا نظراً لغوياً ، فجعلوهما كالوَعْدِ والعِدَة ، وهم إلىٰ ذلك يثبتون الصفات القديمة له تعالىٰ .

(٣) ليثبتوا بزعمهم حدوث الصفات ؛ بكونها عندهم راجعة للأقوال الحادثة .

وهٰؤلاء مجمعون علىٰ أنَّ العزةَ والجلالَ والكبرياءَ ليست من صفات ربِّنا عزَّ وجلَّ ، ولم يثبتوا له علماً ولا قدرةً ولا حياة ولا صفةً أزلية ، وزعموا : أنه لم يكن له في الأزل اسمٌ ولا صفة[1] ، وإنما حدثَتْ للإخبار عن نفسه ؛ بناء علىٰ أصلِهم في نفي الصفات ، وأصلِهم في حدوث كلامه

واختلف أصحابُنا في معنى الصفة والوصف :

فمنهم من قال : **الصفةُ** : هي المعنى القائمُ بالموصوف به ؛ كالسواد القائم بالأسود ، هو صفةٌ للأسود ، والعلمِ صفةٌ للعالم من أجل قيامه به ، وكذلك كلُّ معنىً قامَ بشيء فهو صفةٌ لما قام به ، ومحلُّهُ الموصوفُ به دون غيره .

وعلىٰ هٰذا المذهب : يكون قولُ القائل إذا أخبرَ به عن غيره صفةً للقائل ؛ لقيامه به ، ويكون خبراً عن المخبَرِ عنه ولا يكون صفةً له ؛ لأنه لم يقم به[2]

وهٰذا مذهبُ الشيخ أبي العباس القَلَانسيِّ ، وأكثرِ المتقدِّمين من أصحابنا ؛ كعبد الله بن سعيد وغيرِه[3]

ومن قال بهٰذا المذهب قال : **حقيقةُ الموصوف** : ما قامَتْ به صفةٌ من

---

(١) وعلىٰ زعمهم هٰذا : ليس هناك إلا أوصاف وتسميات ، وكلاهما من أفعال البشر ، أو الكلامِ المخلوق الحادث ، ثم الصفات عين الأوصاف ، والأسماء عين التسميات .

(٢) يعني : القولَ ، فلا يُوصفُ به المخبَرُ عنه ؛ فلو قال زيدٌ : عمرٌو قائم ؛ فصفة القول هي لزيد وحده ، فهو القائل ، وصفةُ القيام خبرٌ من زيد في حقِّ عمرو ، ثم إن قامت صفة القيام بعمرٍو فهي صفته دون زيد ، فلا يوصف زيد لقوله هٰذا بأنه قائم .

(٣) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٥٧) ، وهو مذهب الحارث بن أسد المحاسبي . انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٣٣٠) .

الصفات ؛ فالعالمُ : هو الموصوفُ بالعلم ، وصفتُهُ : علمُهُ القائم به ، وكذلك القولُ في القادر وقدرتِهِ القائمة به ، وفي المتحرِّكِ وحركتِهِ القائمةِ به .

وهٰؤلاء يفرِّقون بين الوصف والصفة ؛ فيقولون : إنَّ خبرَ المخبِرِ عن غيره صفةٌ للمخبِرِ من أجل قيامه به ، ووصفٌ للمخبَرِ عنه من أجل أنَّه خبرٌ عن صفته ، فإذا قال القائل منا : (الله ربي) .. فقولُهُ صفةٌ له[1] ، ووصفٌ لله عزَّ وجلَّ بالربوبيَّة .

ومن أصحابنا من قال : الصفةُ : ما له كان الموصوفُ موصوفاً ، وقد يصحُّ أن تكونَ صفةُ الشيء قائمةً به ، ويصحُّ أن تكونَ صفتُهُ قائمةً بغيره ، ويصحُّ أن تكونَ صفةُ الشيء قائمةً بما لا يجوزُ أن يقال : إنه هو ولا إنه غيرُهُ .

فإذا قال القائل : زيدٌ عالم ، فهٰذا القولُ صفةٌ للقائل ؛ من أجل أنه صار به قائلاً ، وهو صفةٌ لزيدٍ المخبَرِ عنه ؛ لأنه صارَ به مخبَراً عنه .

وقولُ الله عزَّ وجلَّ : ﴿ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ ﴾ [النساء : ١٦٦] خبرٌ عن نفسه ، وهو صفةٌ له قائمة به ، وهو أيضاً خبرٌ عن علمه ، ولم يقم الخبرُ بالعلم ، ولٰكنَّهُ قام بالبارئِ عزَّ وجلَّ ، وذاتُ البارئِ سبحانه لا يجوزُ أن يقال : إنه عِلمُهُ[2] ، ولا إنه غيرُهُ ، وهٰذا كلُّهُ مذهبُ الشيخ أبي الحسن الأشعري

---

(١) يعني : للقائل ، وهو المخبِرُ أيضاً .

(٢) قوله : (إنه) الضمير فيه يرجع إلى الذات ؛ باعتبار إجراء الذات مجرى الأسماء المستقلة . انظر « الكليات » (ص٤٥٤) .

رحمه الله ومن تبعَهُ من المثبتة والصفاتية[1]

ومن قال بهٰذا القول لم يفرِّق بين الصفةِ والوصف[2] ، وقال : إنَّ الوصف والصفة معناهما واحد ، كما أنَّ معنى الوجهِ والجهة في النواحي واحدٌ ، وكما أنَّ الوَعْدَ والعِدَةَ في اللغة واحد ، وكما أن الوَزْنَ والزِّنَةَ في اللغة واحد ، ودليلُهُ : اتِّفاقُ الجميع في التصريف ؛ كقولهم : وَزَنَ يَزِنُ وَزْناً وزِنَةً ، ووَعَدَ يَعِدُ وَعْداً وعِدَةً ؛ كذلك قالوا : وَصَفَ يَصِفُ وَصْفاً وصِفَةً ، فاقتضىٰ أن يكونَ معناهما واحداً ، كما كان معنى الوَزْنِ والزِّنَةِ واحداً ، وكما كان معنى الوَعْدِ والعِدَةِ واحداً .

والدليلُ علىٰ فساد ما حكيناه من قول الجهمية والقدرية : إجماعُ الأمَّة قبلَهم[3] ، وإطلاقُ المسلمين في الأعصار كلِّها القولَ بأن الصدقَ من صفات

---

(١) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص ٣٩) ، و« أصول الدين » (ص١٢٨) .

(٢) وهو قول عامة اللغويين والنحويين ، وجعل أبو هلال العسكري الصفة أخصَّ من الوصف ؛ فقال في « الفروق اللغوية » (ص ٣١) : (الوصف مصدر ، والصفة فِعْلة ، وفِعْلة نقصت فقيل : صفة ، وأصلها : وِصْفَة ؛ فهي أخصُّ من الوصف ؛ لأن الوصف اسم جنس يقع علىٰ كثيره وقليله ، والصفة ضربٌ من الوصف ؛ مثل الجِلسة والمِشية ؛ وهي هيئة الجالس والماشي ، ولهٰذا أجريت الصفات على المعاني ؛ فقيل : العفاف والحياء صفات المؤمن ، ولا يقال : « أوصافه » بهٰذا المعنىٰ ؛ لأن الوصف لا يكون إلا قولاً ، والصفة أجريت مجرى الهيئة وإن لم تكن بها ؛ فقيل للمعاني نحو العلم والقدرة : صفات ؛ لأن الموصوف بها يُعقَل عليها ، كما ترىٰ صاحب الهيئة علىٰ هيئته وتقول : هو علىٰ صفة كذا ، وهٰذه صفتك ، كما تقول : هٰذه حليتك ، ولا تقول : « هٰذا وصفك » إلا أن يعنىٰ به وصفه للشيء) .

(٣) يعني : قبل ظهور أهل البدع عموماً ، وظهورهم خصوصاً ، والإجماع لا ينقض ، وبهٰذا تعلم : أن قول نفاة الصفات نشأ عن هوىً ؛ إذ ابتكروه للحيطة عن مذهبهم ، دون شهادة لغة أو عُرف صحيح ، فضلاً عن شهادتَي النقل والعقل .

رسولِ الله صلى الله عليه وسلم ، وأنَّ الجلالَ والكبرياء من صفات الله عزَّ وجلَّ ، وإطلاقُ أهل اللغة القولَ بأنَّ الشجاعةَ صفةٌ للشجاع ، وأنَّ السخاء صفةٌ للسخيِّ ، وأنَّ الرحمةَ صفةٌ للرحيم .

وإذا قال القائل : زيدٌ رحيم ، قالوا : قد وصفَهُ بالرحمة ، والشيء لا يُوصفُ إلا بصفته ، وفي ذلك دليلٌ علىٰ أنَّ رحمتَهُ صفةٌ له ، كما أنَّ الخبرَ عنه بالرحمة وصفٌ له وصفةٌ له أيضاً .

فإن قيل : لو كان حقيقةُ الصفة المعنى القائمَ بالموصوف ، أو كان هـٰذا الاسمُ شاملاً لما قام به ولِمَا كان خبراً عنه على العموم . . لوجبَ أن يكونَ اللهُ عزَّ وجلَّ إذا خلق سوادَ الأسودِ أن يكونَ قد وصفَهُ بالسواد كما سوَّده به ، فإذا جاز أن يقال : سوَّدَهُ به ، ولم يَجُز أن يقال : وصفَهُ به . . بطلَ أن يكون كلُّ معنىً قام بالشيء صفةً له .

قيل : لو قال قائل : إنه وصفَهُ بالسواد وأراد به أنه خلَقَ فيه صفةَ السواد حتىٰ صحَّ وصفُهُ بالسواد . . لكان مصيباً في المعنىٰ ، وإنما لم يُطلَقِ القولُ به لأنه يُوهِمُ أنه ذكره بالسواد ، علىٰ أنه لا يجبُ أن يُشتقَّ لفاعل الصفةِ الاسمُ الصادرُ عنه ؛ إذ قد يفعلُ البارئُ سبحانه علماً وقدرة وإرادة لغيره ، لا يقال[1] : إنه عَلِمَ وقَدَرَ وأراد بما فعل من ذلك ؛ كذلك يفعل صفةً في غيره ، ولا يجبُ أن يُقال : إنه قد وصفَهُ بتلك الصفة .

فإذا ثبتت هـٰذه الأصولُ التي حكيناها عن أصحابنا :

فكلُّ من قال من أصحابنا : إنَّ الصفةَ : ما قامَتْ بالموصوف بها . .

---

(١) في (ب) : (يقال) بدل (لا يقال) .

قال : حدُّ الموصوف : ما قامَتْ به صفتُهُ .

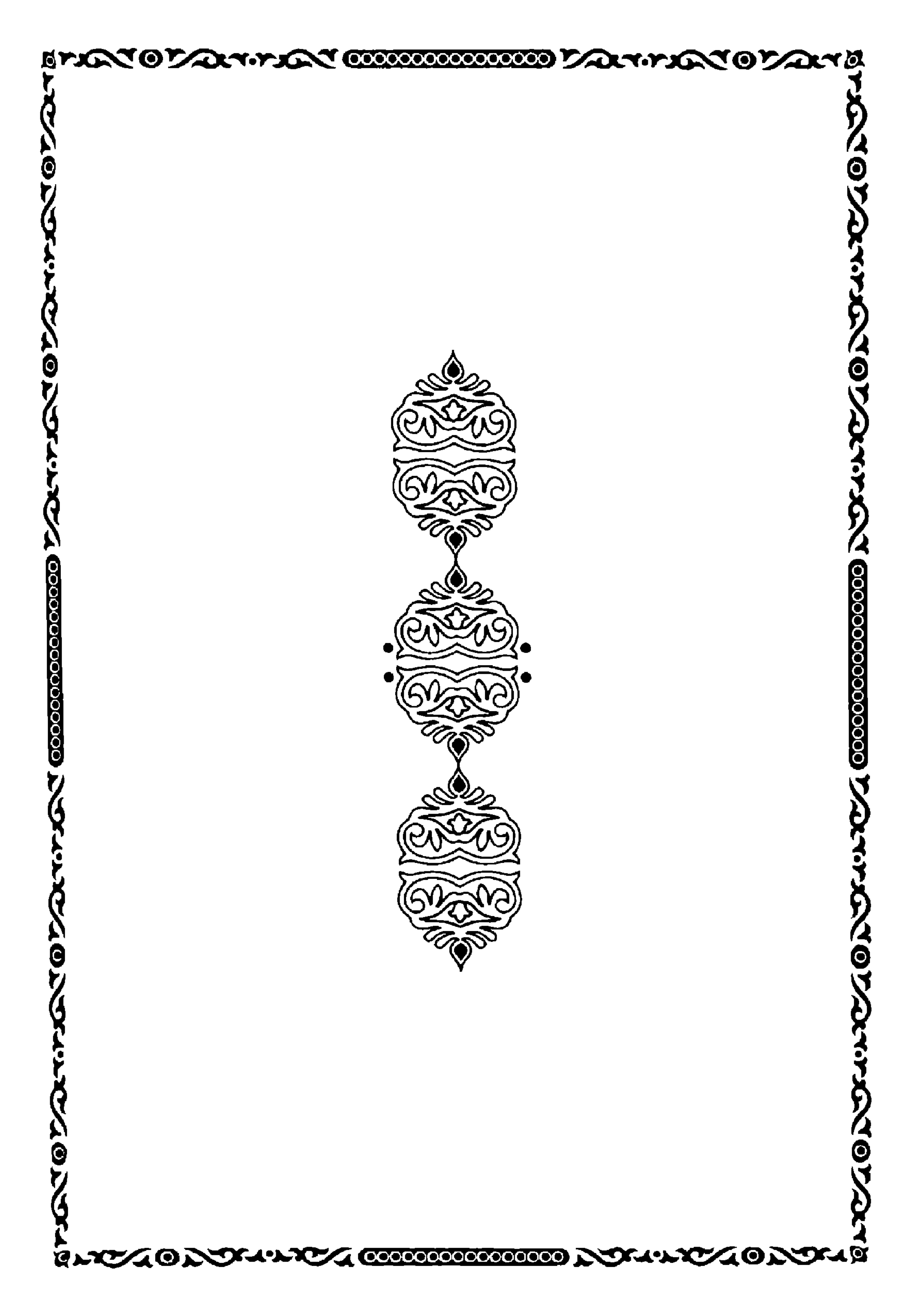
وكلُّ من قال حدُّ الصفة : ما لَهُ موصوفٌ . . قال : حدُّ الموصوفِ : ما لَهُ صفةٌ ، وقد تكون قائمةً به ؛ كعلم العالم ، وقدرةِ القادر ، وسوادِ الأسود ، وحركةِ المتحرِّك ، وقد تكون قائمةً بغيره ؛ كخبر المخبِرِ عن صفةِ غيره ، وقد تكون قائمةً بما لا يقال : إنه هو ولا إنه غيرُهُ ؛ كوصف الباري علمَهُ وقدرتَهُ ، على ما بيَّنَّاهُ قبلَ هذا[1] ، والله أعلم بالصواب .

❁ ❁ ❁

---

(١) انظر (١/ ١٤٩) .

باب
في بيان ما يجوز إطلاقه
من العبارات والأسماء والمسميات
والموصوفات والصفات



باب
في بيان ما يجوز إطلاقه من العبارات والأسماء والمسميات والموصوفات والصفات

اعلمْ : أنَّ العربَ تقول في الاسم : إن هـٰذا اسمُ زيد ، وسِمُهُ بكسر السين ، وسُمُهُ بضم السين ، حكاه أبو زيد الأنصاريُّ وغيرُهُ من النحويين(١) ، قال الراجز(٢) : [من مشطور الرجز]

باسمِ الذي في كلِّ سورةٍ سُمُهْ
اَلصمدُ الفردُ غزيراً نِعَمُهْ

يعني : اسمَهُ .

وقد أجمعَ النحويون علىٰ أنَّ همزةَ (الاسم) همزةُ وصل ، وكذلك

---

(١) نقله الصولي في « أدب الكاتب » (ص٣٣) ، والأزهري في « تهذيب اللغة » (١٣/ ٧٩) .

(٢) ذكر البيت الأول منه أبو زيد في « النوادر في اللغة » (ص٤٦١) وعزاه لرجل من كلب ، وقبله :

أرسلَ فيها بازلاً يقرمه
وهو بها ينحو طريقاً يعلمه

وعزى البيت الأول أيضاً ابن سيده في « المحكم » (٨/ ٤١٤) نقلاً عن الكسائي إلىٰ رجل من قضاعة .

الهمزةُ في عشَرةِ أسماءٍ معدودةٌ همزةَ وصلٍ ؛ وهنَّ : اسمٌ ، وابنٌ ، وابنةٌ ، وامرؤٌ ، وامرأةٌ ، واثنانِ ، واثنتانِ ، واستٌ ، وابنُمٌ ؛ بمعنى ابنٍ ، وايمُنٌ في القسم[١]

والدليلُ على الوصل في هـٰذه الأسماء : سقوطُها من اللفظ متىٰ [صُغِّرَتْ][٢] هـٰذه الأسماء ؛ لأنك تقولُ في تصغير الابن : بُنيٌّ ، وفي تصغير الاسم : سُمَيٌّ ، فتذهب الهمزةُ في التصغير ؛ لأنها همزةُ وصلٍ ، لا همزةُ أصلٍ ، وقد تُزاد همزةُ الوصل في مصادرَ وأفعالٍ ليس هـٰذا موضعَ ذكرها

[كلُّ موجودٍ اسمٌ ومسمّىً ، وخلافُهم في المعدومِ]

وأجمعَ أصحابنا : علىٰ أنَّ كلَّ موجودٍ اسمٌ ومسمّىً[٣] ، لا سيَّما علىٰ أصل من يقول : إن الاسمَ هو المسمَّىٰ[٤]

واختلفوا في المعدوم : فمن قال منهم : إنَّ الاسم صفةٌ للمسمَّىٰ[٥] . .

---

(١) وألحقوا بـ (ايمن) كلمة (ايم) ، وهمزتهما مفتوحة خلافاً لهمزة الوصل في الأسماء ، ولا تدخل عليهما أيضاً (أل) المعرفة .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (وقعت) ، والمثبت يقتضيه السياق .

(٣) ولـٰكن باعتبارين ، فهو اسمٌ باعتبار الدَّلالة ، ومسمّىً باعتبار المدلولية ، وبالحيثيات ترفع الإشكالات ، ولهـٰذا قال العلامة الكفوي في « الكليات » (ص٨٦) : (فعلم أن الاسم عينُ المسمَّىٰ خارجاً ، لا مفهوماً) .

(٤) ومثل الاسم والمسمَّىٰ في الموجود يقال أيضاً : المعلوم ، والمذكور ، وشيء ؛ لأنها تسميات عامة لا ينفكُّ عنها الموجود . انظر « تمهيد الأوائل » (ص٢٦٥) .

(٥) وهو قول الإمام الأشعري كما تقدم (١/ ١٣٢) .

قال : يجوز أن يكون المعدومُ مسمّىً ، كما يجوز أن يكونَ مذكوراً ومخبَراً عنه ، ولا يجوزُ أن يكونَ اسماً ، كما لا يجوزُ أن يكون خبراً ولا ذِكْراً .

ومن قال من أصحابنا : إنَّ الاسمَ هو المسمَّىٰ . . اختلفوا في المعدوم ؛ فمنهم من قال : هو المسمَّىٰ وليس باسم ؛ لأنَّ الاسمَ لا يكونُ إلا موجوداً ، فهـٰؤلاء يقولون : كلُّ اسم مسمّىً ، وليس كلُّ مسمّىً اسماً .

ومنهم : من سمَّاه اسماً ؛ لأن حقيقةَ الاسم والمسمَّىٰ واحدةٌ .

[اختلافُهم في وصفِ الصفاتِ والمعدوماتِ]

واختلفَ أصحابُنا في وَصْفِ الصفات والمعدوم :

فمن قالَ من أصحابنا : إنَّ الموصوفَ ما قامَتْ به الصفةُ . . منعَ أن يقال : إنَّ الصفاتِ والأعراضَ موصوفةٌ ، ومنع أيضاً أن يقال : إنَّ المعدومَ موصوفٌ ، مع جواز الخبر عن الأعراض وعن المعدومِ بأنهما مذكورانِ ومخبَرٌ عنهما[1]

ومن قالَ من أصحابنا : إن الموصوفَ ما له صفةٌ ، وليس من شرط الصفة قيامُها بالموصوف . . أجازَ أن يقال : إن الصفةَ موصوفةٌ بما لا يؤدِّي إلىٰ قيام معنىً بها ، وأحال وصفَها بما يؤدِّي إلىٰ قيام معنىً بها[2] ؛ فعلىٰ

---

(1) وهو قول أكثر المتقدمين ؛ كالقلانسي وابن كلَّاب ، انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٥٤٦) ، وقد تقدمت الإشارة إليه (١/ ١٤٨) .

(2) وهـٰذا مذهب الإمام أبي الحسن الأشعري وبعض من تابعه ، كما تقدمت الإشارة إليه (١/١٤٩) .

هـٰذا : يجوز أن يقال : علمُ زيد ضروريٌّ أو مكتسب ؛ لأنَّ ذلك لا يوجبُ قيامَ معنىً به ، ولا يجوز أن يقال : علمُ زيد عالم ؛ لأنه يقتضي قيامَ علمٍ به ، والعلمُ لا يقومُ بالعلم[1]

وكذلك المعدومُ علىٰ هـٰذا الأصل . . يُوصفُ بما لا يقتضي قيامَ شيء به ؛ وذلك بالخبر عنه ؛ كإخبارنا عن أمسِ يومِنا هـٰذا بعد ذهابه وعدمه[2] ، ولا يجوزُ وصفُهُ بما يؤدِّي إلىٰ إثبات ذاتِهِ أو إلىٰ قيام معنىً به ؛ لأنَّ المعدومَ ليس بشيء عندنا[3]

فإن قيل : فإذا جازَ علىٰ هـٰذا المذهب أنْ توصفَ الصفةُ ، فهل تجوزُ صفةُ الصفة أبداً ؟

قيل : يجوزُ ذلك ما دامَ يوجد واصفٌ يصف كلَّ صفةٍ بغيرها من أوصافه وأخباره ، وكلُّ ما وُجد منها يكون متناهياً في الوجود ، كما أجاز الجميعُ الخبرَ عن الخبر ، وعن خبر الخبر لا إلىٰ نهايةٍ في الإمكان ، وإن كان جميعُ ما يوجدُ من الأخبار عن الأخبار متناهيةً في الوجود ، وكما يُعلَم العلم بعلمٍ

---

(١) ويجوز أن يقال : علم الله تعالىٰ قديمٌ وباقٍ ، وقدرته أزلية أبدية ؛ لأن ذلك من وصْفِ الصفة بالسلوب ، لا من وصفها بالمعاني ، بل يجب اعتقاد كون صفاته تعالىٰ قديمةً باقية مخالفة للحوادث قائمةً به سبحانه واحدةً .

ثم هـٰذا الحكم إنما هو في حقيقة الكلام ، وأما في مجازه ففي الأمر سعة .

(٢) فتقول : أمسِ مضىٰ وانصرم ، ومضىٰ بفصل قضائه .

(٣) المعدوم المستحيل الوجود ليس بشيء اتفاقاً ، وأما الجائز الوجود فهو شيء عند المعتزلة ، حتىٰ قالوا : إن كل جنس من المعدومات الجائزة موصوف بجميع صفاته النفسية التي يتميَّز بها عن جنس آخر ، وبهـٰذه الصفات يحصل العلم به ، علماً أن العرب لم تطلق لفظ الشيء إلا علىٰ موجود حقيقةً ، علىٰ نزاع في ذلك . انظر « أصول الدين » (ص٧١) .

آخرَ ، ويعلمُ علمُ العالِمِ بعلمِهِ بعلمٍ ثالث ، ثُمَّ كذلك أبداً ، إلا أنه يكونُ ما وُجدَ من العلوم متناهيةً في الوجود ، وإن لم يكن لها نهايةٌ في الإمكان[1]

[لم يزلِ الله واصفاً لنفسه ومسمِّياً لها ومخبراً عنها بكلامِهِ]

فإن قيل : أيجوزُ أن يقال : إنَّ الله عزَّ وجلَّ لم يزلْ واصفاً لنفسه بكلامه وإخبارِهِ عن نفسه ؟

قيل : كذلك نقولُ ؛ لأنَّ كلامَهُ عندنا أزليٌّ ، وقد وصفَ به نفسه ، وكلامُهُ وصفٌ له ، كما أنه صفةٌ له .

فإن قالوا : فهل تقولون : إنه لم يزلْ مُسمِّياً لنفسه ؟

قيل : كذلك نقولُ ، وكلامُهُ تسميةٌ له ، لأنه أخبرَ به عن أسمائه[2]

فإن قيل : أتقولون : إنه كان في الأزل مُخبِراً عن نفسه بأنه الخالق الرازق ؟

قيل : نعم ، وكان معناهُ حينئذٍ أنه يخلقُ ويرزق ، **فأمَّا حقيقةُ الخالق والرازق** : فهو الذي أوجدَ الخلقَ والرزقَ ، كما نبيِّنُهُ بعد هـٰذا إن شاء الله تعالىٰ[3]

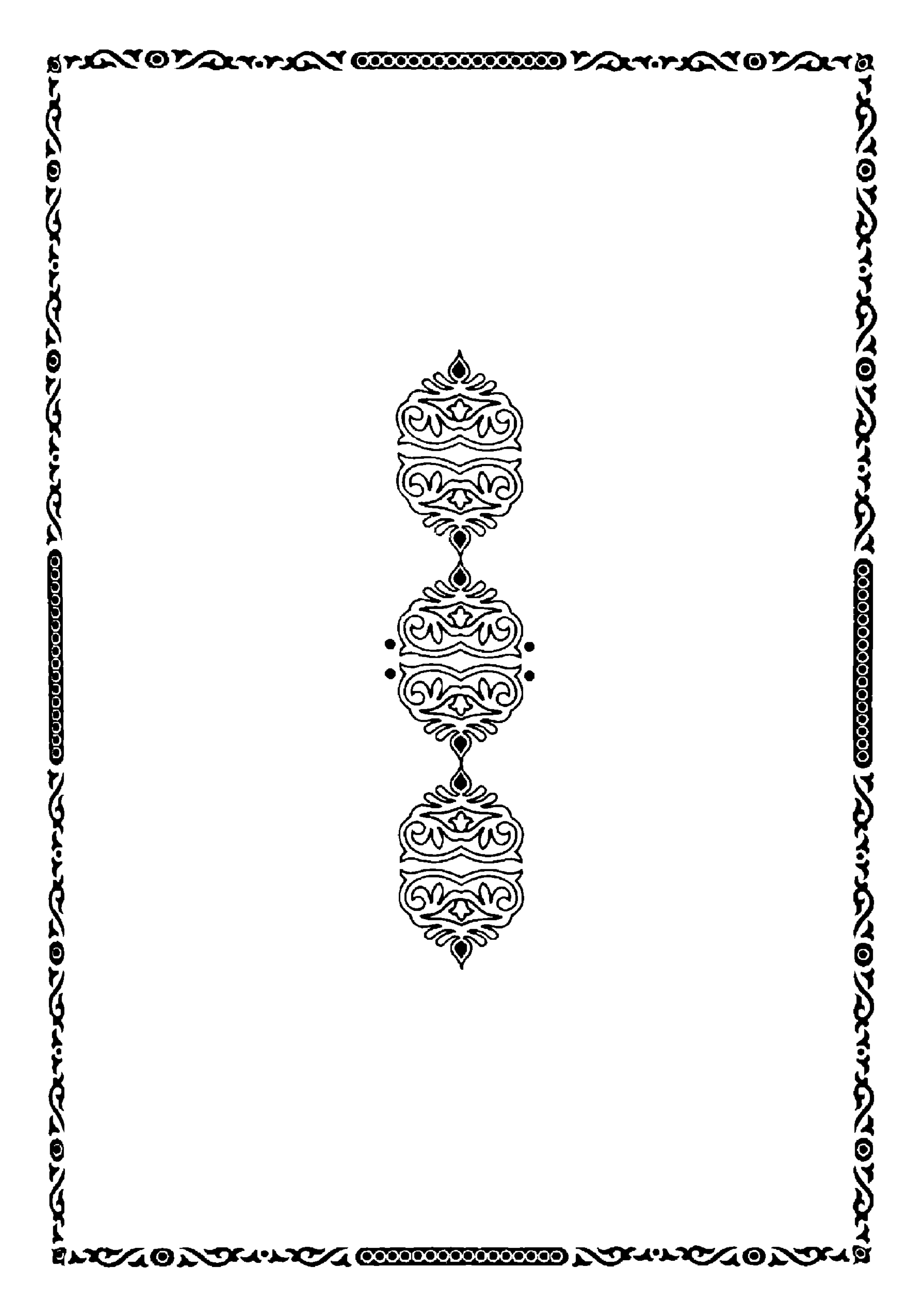
❁ ❁ ❁

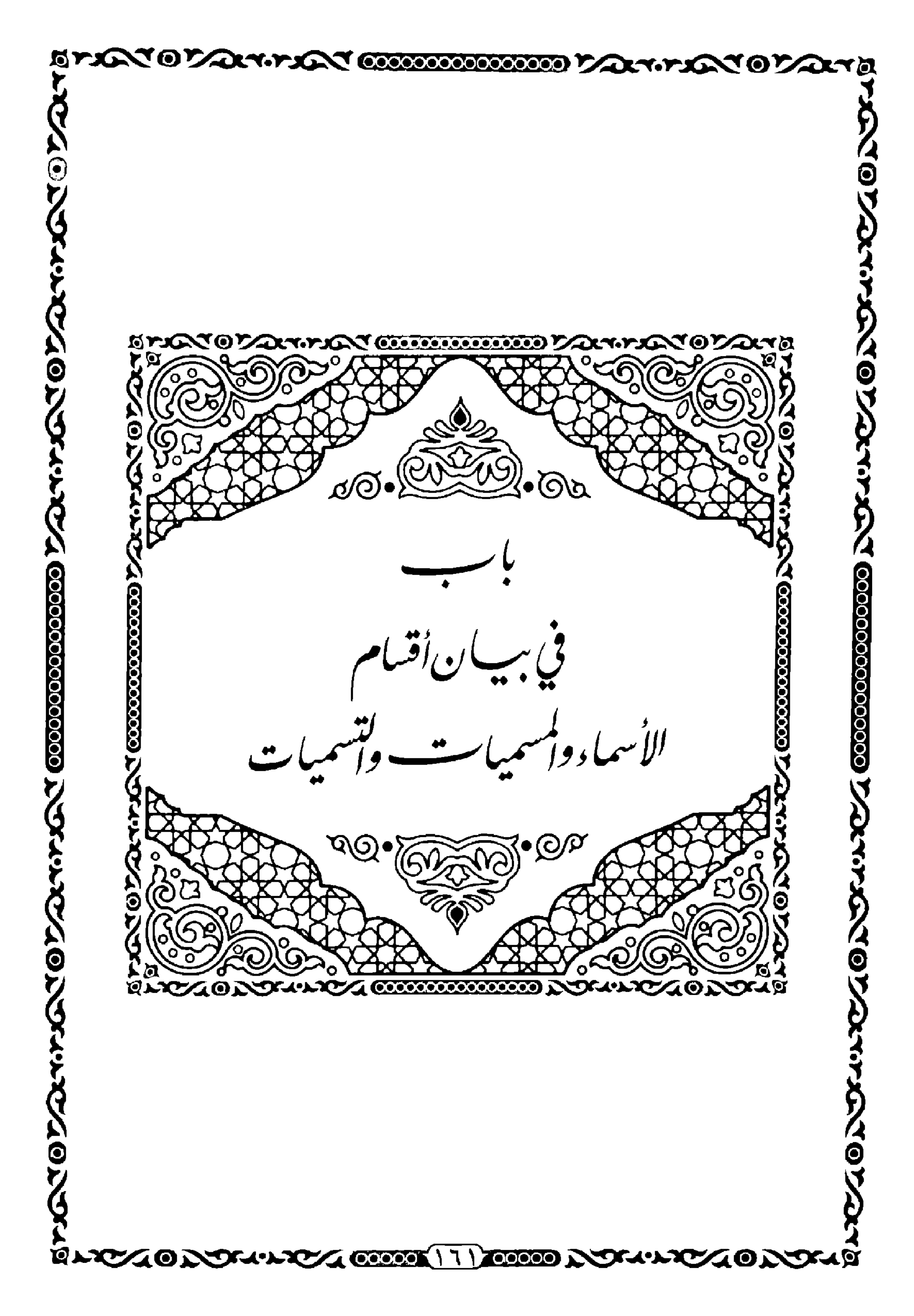
---

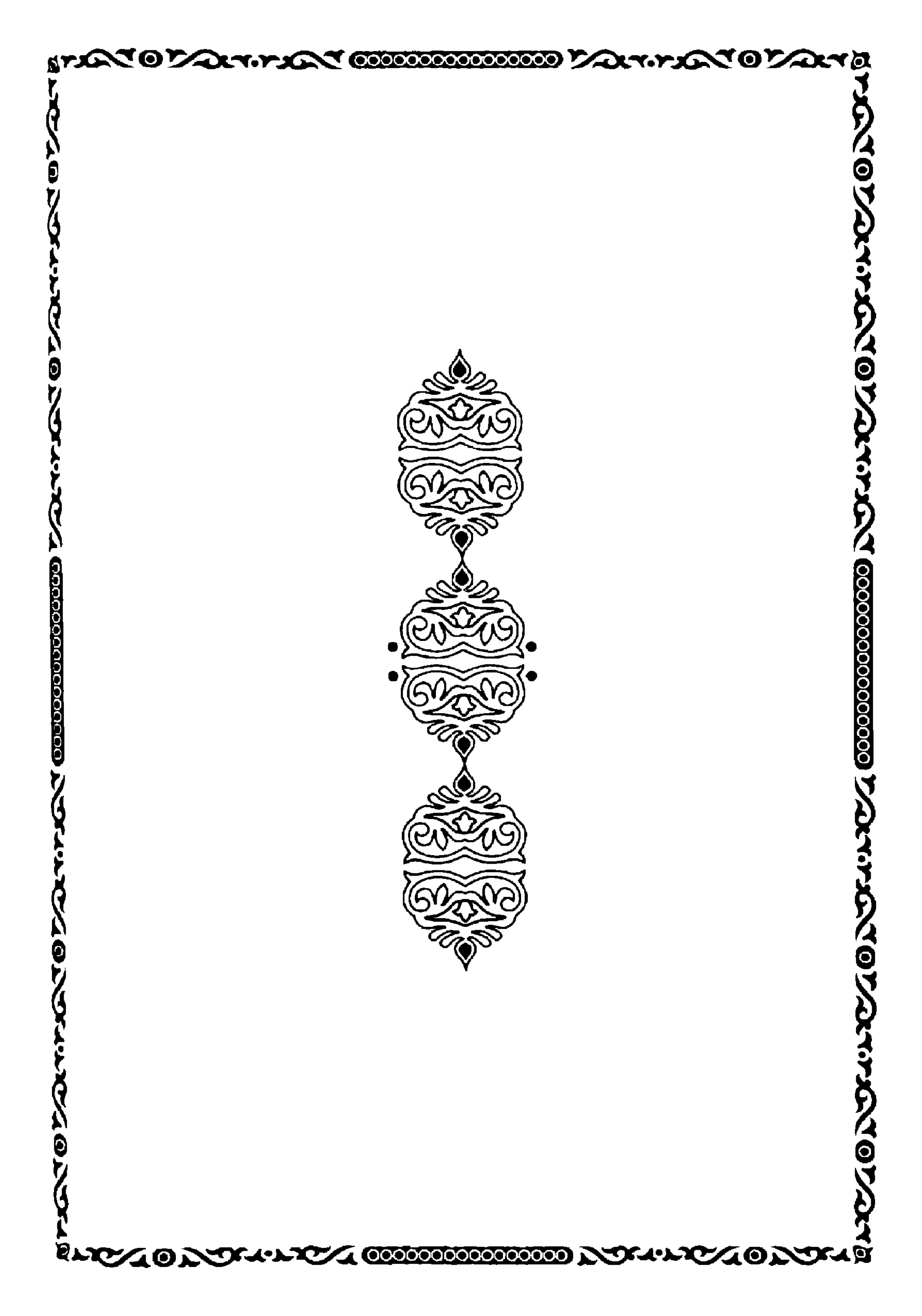
(١) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٣٩) ، فنفي النهاية في هـٰذه الصور علىٰ تقدير إمكان وجود هـٰذه العلوم والأخبار ، ومثل ذلك الممكنات في تعلقات القدرة ؛ إذ هي متناهية في كل لحظة ، غير متناهية من حيث التقدير .

(٢) وبه تعلم : أن التسمية من قبله سبحانه راجعة إلىٰ صفة الكلام النفسي ، فهي قديمة ، وحاشا أن تكون فعلاً من أفعاله .

(٣) انظر (٢/ ١٣٩ ، ٢٤٠) .




باب
في بيان أقسام
الأسماء والمسميات والتسميات



باب
في بيان أقسام الأسماء والمسميات والتسميات

هٰذا البابُ يشتملُ علىٰ فصلين :

أحدُهما : في قسمة الأسماء والمُسمَّيات والتسميات علىٰ طريقة المتكلِّمين من أصحابنا .

والفصلُ الثاني : في قسمة الأسماء علىٰ طريقة النحويِّين وأهلِ اللغة .

وسنذكرُ في كلِّ واحد من هٰذين الفصلين جملةً تكشفُ عن أصوله ، وإن لم يمكن الإحاطةُ بجميع فصوله في كتاب مفرد ، والله الموفِّقُ للصواب .



الفصل الأول
في قسمة الأسماء والمسميات والتسميات على طريقة المتكلمين

اعلمْ : أنَّ من قال من أصحابنا : إن الاسمَ هو المسمَّىٰ ، وجعل حدَّ الاسم الموجودَ[1] . . فقِسْمةُ الأسماء عنده كقسمة الموجودات .

والموجودُ قسمانِ : قديمٌ ، ومحدثٌ .

والقديمُ قسمانِ : إلـٰهٌ ، وصفتُهُ .

والمحدثُ أيضاً قسمانِ : جوهرٌ ، وعرضٌ يقوم بالجوهر .

[أقسامُ الموجوداتِ عندَ القائلينَ بأنَّ الاسمَ هو المسمَّىٰ]

فالموجودُ كلُّهُ علىٰ هـٰذا المذهب أربعةُ أقسام :

أحدُها : الإلـٰهُ سبحانه[2] ؛ وهو القديم الأزليُّ القائمُ بنفسه ، الذي ليس له حدٌّ ولا نهايةٌ ، ولا يُوصفُ بالكميّة ولا بالكيفيّة .

والقسمُ الثاني : صفاتُهُ الأزليّةُ ؛ وهي : علمُهُ ، وقدرتُهُ ، وحياتُهُ ،

---

(١) انظر (١/١٥٦) .

(٢) أراد : ذاته سبحانه .

وسمعُهُ ، وبصرُهُ ، وكلامُهُ ، وبقاؤُهُ ، وإرادتُهُ[1]

والقسمُ الثالث : جملةُ الجواهر ، والجوهرُ : كلُّ موجود له كونٌ .

والقسمُ الرابع : كلُّ عرضٍ يقوم بالجوهر ؛ كاللون ، والحركة ، والطعم ، والرائحة ، والحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، وغيرها من الأعراض كلِّها .

[الأسماءُ على هٰذا المذهبِ تبعٌ لأقسامِ الموجوداتِ]

والأسماءُ أيضاً تنقسمُ هٰذه الأقسامَ الأربعةَ ، وكلُّ قسم منها ينقسمُ إلىٰ أنواعه ، كما نبيِّنه في أقسام الصفات بعدَ هٰذا إن شاء الله عزَّ وجلَّ[2]

[أقسامُ الأسماءِ عندَ مَنْ جعلَها صفاتٍ]

فأمَّا من قال من أصحابنا : إنَّ الأسماءَ هي الصفاتُ ؛ فإنه يقسمُها ثلاثةَ أقسام علىٰ حسب انقسام الصفات[3] ؛ وهي ثلاثةُ أنواع :

---

(١) جعلُ البقاء صفةَ معنىً هو قول الإمام الأشعري . انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٤٣) ، واختيارُ الإمام المصنف في « أصول الدين » (ص ١٢٣) أنه تعالىٰ باقٍ لنفسه ، لا ببقاء يقوم به ، وهو قول القاضي الباقلاني .

(٢) انظر (١/ ٢١٣) .

(٣) انظر (١/ ١٣٢) ، وقد نقل الإمام ابن فورك في « مجرد مقالات الأشعري » (ص ٤٠) عنه أنه يقسم الصفات إلىٰ قسمين ؛ قال : (فمنها : ما لا يقال : إنها غيره ؛ وهي القائمة بذاته ، ومنها : ما يجب أن تكون غيره ؛ لقيامها بغيره ؛ وهي الأوصاف والأذكار والأخبار عنه وعن صفاته) ، ثم قال : (وكان لا يأبىٰ وصف المعاني المحدثة بأنها أغيار ، وأنها كذلك لأنفسها ، لا لمعانٍ ، ويأبىٰ في صفات الله تعالى القائمة به أن يقال : إنها أغيار أو مختلفة أو متفقة) .

صفةٌ هي الموصوف بها : وهي كلُّ صفة استحقَّها الموصوفُ لنفسه ؛ كوجود الشيء هو نفسُهُ ، وكذلك حدوثه نفسُهُ .

وصفةٌ هي غيرُ الموصوف بها : كفعل الفاعل غيرُ الفاعل ، وحركةِ المتحرِّك غيرُ المتحرِّك بها .

وصفةٌ لا يقالُ : إنها الموصوفُ بها ، ولا إنها غيرُه : كعلم الباريْ وقدرتِهِ ، لا يقال : إنهما ذاتُ الباريْ ، ولا يقال : إنهما غيرانِ له .

فالأسماءُ علىٰ هٰذا المذهبِ هي الصفات ، وكلُّ صفة كانت غيرَ موصوفها فهي اسمٌ غيرُ مسمَّاه ، وكلُّ صفة استحقَّها الموصوفُ بها لنفسها فاسمُها نفسُها ، وكلُّ صفة لم يُطلَق فيها لفظُ التغاير . . لم يطلق في اسمها لفظُ التغاير ؛ لأن اسمَها هي عينُها ، وهٰذه طريقةُ أبي الحسن رحمه الله[1] .

[أقسامُ المسمَّىٰ علىٰ مذهبِ الإمامِ الأشعريِّ]

وينقسمُ المسمَّىٰ علىٰ مذهبه ثمانيةَ أقسام[2] :

أحدُها : أن يكون المسمَّىٰ هو الاسمَ والتسميةَ ؛ كقول القائل : كلامي

---

(١) قال الإمام الأشعري في « نقض أصول الجبائي » : (إنَّ أسماءَ الله تعالىٰ صفاتُهُ) . انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص ٣٨) ، وما تقدم (١/ ١٣٢) .

(٢) يلاحظ في هٰذه الأقسام : المتكلمُ ؛ فإليه يرجع حكم التسمية ؛ فالكلام القديم لا يعدُّ عين المسمَّىٰ ولا غيره ؛ لأنه من المعاني ، والكلام في الحادث غيرٌ ؛ لأنه صفةُ فعل له ، ونوعُ الصفة ؛ إذ إليها يرجع حكم الاسم ؛ فالنفسية عين المسمَّىٰ ، وصفة الفعل غيره ، وصفات المعاني لا عين المسمَّىٰ ولا غيره ، والمسمَّىٰ ؛ إذ قد يكون قديماً ؛ وهو الله تعالىٰ ، أو حادثاً ؛ وهو ما سواه سبحانه .

صدقٌ وحقٌّ ؛ فالمسمَّىٰ بذلك كلامُهُ ، وهو تسميةٌ لنفسه ، واسمٌ لها[1]

والقسمُ الثاني : مسمّىً هو الاسمُ ، ولا يقال : إنه هو التسميةُ ولا إنه غيرُها ؛ كقول الله عزَّ وجلَّ : ﴿أَنَا ٱللَّهُ﴾ [طه : ١٤] ؛ فالاسمُ والمسمَّىٰ واحد ، وهـٰذه التسميةُ منه لنفسه لا يقال فيها : إنها هو ولا إنها غيره[2]

والقسمُ الثالث : مسمّىً لا يقال فيه : إنه الاسمُ ولا التسميةُ ولا إنه غيرُهما ؛ وذلك كقول الله عزَّ وجلَّ : (أنا السميع البصير)[3] ؛ فالمسمَّىٰ : هو الإلـٰهُ ، والاسمُ : سمعُهُ وبصرُهُ ، والتسميةُ : كلامُهُ[4] ، ولا يجوزُ إطلاق لفظ التغايرِ عليه وعلىٰ هـٰذه الصفاتِ الثلاثة[5]

والقسمُ الرابع : مسمّىً هو غيرُ اسمه ، ولا يقال : إنه غيرُ تسميته ولا إنه هي ؛ كقول الله عزَّ وجلَّ : ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ﴾ [الحشر : ٢٤] ؛ فالمسمَّىٰ : هو الإلـٰهُ ، والاسمُ : خلقُهُ ، وذلك غيره ، والتسميةُ : كلامُهُ ، ولا يقال : إن كلامَهُ هو ولا غيرُهُ[6]

---

(١) فالمسمَّىٰ : هو كلام الله تعالىٰ ، والاسم : كلام الله تعالىٰ ، والتسمية : راجعة لكلام الله تعالىٰ .

(٢) فالمسمَّىٰ : الله تعالىٰ ، والاسم : الله تعالىٰ ، والتسمية : راجعة لكلام الله تعالىٰ ؛ ولكونها من المعاني فلا هي عين الاسم والمسمَّىٰ ولا غيرهما .

(٣) يعني : المفهوم من نحو قوله تعالىٰ : ﴿إن الله سميع بصير﴾ [الحج : ٧٥] .

(٤) فالمسمَّىٰ : الله تعالىٰ ، والاسم : السمع والبصر ؛ وهما من المعاني التي لا هي عين المسمَّىٰ هنا ولا غيره ، والتسمية : راجعة لصفة الكلام التي هي أيضاً من المعاني ، ويقال فيها ما قيل في السمع والبصر .

(٥) يعني : لا يجوز إطلاق لفظ التغاير هنا وجوداً خارجياً ، لا مفهوماً .

(٦) فالمسمَّىٰ : الله تعالىٰ ، والاسم : الخَلْق والبَرْءُ ؛ وهما من صفات الأفعال التي هي غير=

والقسمُ الخامس : مسمّىً تسميتُهُ غيرُهُ ، ولا يقال في اسمه إنه هو ولا إنه غيرُهُ ؛ كقولنا : الله عالم قادر ؛ فالمسمَّىٰ : هو اللهُ عزَّ وجلَّ ، والتسميةُ : كلامُنا ، وهو غيرُهُ ، والاسمُ : علمُهُ وقدرتُهُ ، ولا يقال : إنهما هو ولا إنهما غيرُهُ(١)

والقسمُ السادس : مسمّىً هو غيرُ الاسم والتسمية ؛ كقولنا : الله خالق رازق ؛ فالمسمَّىٰ : هو اللهُ سبحانه ، والاسمُ : خلقُهُ ورزقُهُ ، وهما غيرُهُ ، والتسميةُ : كلامُنا ، وهو غيرُهُ(٢)

والقسمُ السابع : مسمّىً هو الاسمُ ، وهو غيرُ التسمية ؛ كقول القائل منَّا : أنا محدَث ؛ فالقائل هو المسمَّىٰ ، واسمُهُ : هو ، والتسميةُ : كلامُهُ ، وهو غيرُهُ(٣)

والقسمُ الثامن : مسمّىً اسمُهُ تسميتُهُ ، وهما غيرُهُ ؛ كقول القائل منَّا :

= المسمَّىٰ هنا قطعاً ، والتسمية : راجعة لصفة الكلام القديم التي هي من المعاني ، التي هي لا عين المسمَّىٰ هنا ولا غيره .

(١) فالمسمَّىٰ : الله تعالىٰ ، والاسم : العلم والقدرة ؛ وهما من المعاني التي لا هي عين المسمَّىٰ هنا ولا غيره ، والتسمية : راجعة لصفة فعلٍ هنا ؛ لأنها من فعلنا ؛ ونحن من الحوادث ؛ فهي غير الاسم والمسمَّىٰ قطعاً .

(٢) فالمسمَّىٰ : الله تعالىٰ ، والاسم : الخَلْق والرِّزْق ؛ وهما من صفات فعله تعالىٰ ؛ فهما حادثان ، فيلزم أنهما غير المسمَّىٰ هنا قطعاً ، والتسمية : راجعة هنا لصفة فعلٍ ؛ لأنها من أفعالنا ، ونحن من الحوادث .

(٣) فالمسمَّىٰ : القائل الحادث ، والاسم : الحدوث ؛ وهو صفة نفسية للحادث ، كما أن الوجود صفة نفسية للقديم ؛ فلذلك كان الاسم هنا عين المسمَّىٰ ، والتسمية : راجعة هنا إلىٰ كلامنا الحادث ؛ وهو غيرٌ ؛ لأنه فعلٌ .

أنا صادق ؛ لأنَّ الصدق اسمُهُ ، وهو كلامُهُ الذي هو التسميةُ ، وهما غيرُهُ[1]

فهٰذه أقسامُ المسمَّىٰ عندَهُ .

[أقسامُ التسميةِ عندَ الإمامِ الأشعريِّ]

وتنقسمُ التسميةُ عنده ستةَ أقسام :

أحدُها : أن تكون التسميةُ هي الاسمَ والمسمَّىٰ ؛ كقول القائل : كلامي صدق[2]

والثاني : أن تكون التسميةُ هي الاسمَ ، فلا يقالُ : إنها المسمَّىٰ ولا غيرُهُ ؛ كقول الله عزَّ وجلَّ : أنا متكلم ، فهٰذا القول كلامُهُ ، وهو اسمُهُ ، والمسمَّىٰ : ذاتُ الإلٰه سبحانه ، ولا يقال : إنَّ كلامَهُ هو ولا إنه غيرُهُ .

والقسمُ الثالث : أن تكون التسميةُ هي الاسمَ ، وهي غيرُ المسمَّىٰ ؛ كقول الإنسان : أنا متكلِّمٌ ؛ لأنَّ اسمَهُ وتسميتَهُ كلامُهُ ، وكلامُهُ غيرُ ذاته .

والقسمُ الرابع : أن تكون التسميةُ غيرَ الاسم وغيرَ المسمَّىٰ ، واسمُها

---

(١) فالمسمَّىٰ : القائل الحادث ، والاسم : الصدق ؛ وهو راجع لصفة الكلام الحادث ؛ لأنه فعلٌ من أفعال القائل الحادث ، والتسمية : كلام الحادث ، وهي غير المسمَّىٰ لكونها فعلاً له ، وعين الاسم لرجوع الاسم هنا إليها .
ويُتنبَّهُ لهٰذه التعليلات فيما سيأتي الحديث عنه في أقسام التسمية ؛ فلن يفصَّلَ القول فيها حذار التكرار .

(٢) سواءٌ كان القائل قديماً أو حادثاً .

ومسمَّاها متغايران ؛ كقول القائل : أنا عالم ؛ فالمسمَّىٰ : ذاتُهُ ، والتسميةُ : كلامُهُ ، [والاسمُ][1] : علمُهُ ، وكلامُهُ وعلمه متغايران ، وكلُّ واحد منهما غيرُ ذاته .

والقسمُ الخامس : أن تكون التسمية غيرَ الاسم والمسمَّىٰ ، ولا يتغايرَ اسمه ومسمَّاه؛ كقولنا : الله عالم ؛ فالمسمَّىٰ : هو الله سبحانه ، والاسم : علمُهُ ، ولا يطلقُ لفظ التغاير عليهما[2] ، والتسميةُ : قولُنا ، وهو غيرُهُ .

والقسمُ السادس : أن تكون التسمية غيرَ الاسم ، ولا يقال : إنها المسمَّىٰ ولا إنها غيرُهُ ؛ كقول الله عزَّ وجلَّ : ﴿ إِنِّي خَـٰلِقُۢ ﴾ [الحجر : ٢٨] ، فالتسميةُ : كلامُهُ ، والاسمُ : خلقُهُ ، وكلامُهُ غيرُ خلقه ، والمسمَّىٰ : ذاتُهُ عزَّ وجلَّ ، ولا يقال : إنَّ كلامَه غيرُ ذاته ولا إنه هو .

فهـٰذه أقسامُ الأسماء والمسمَّيات والتسمياتِ علىٰ أصول أصحابنا المتكلِّمينَ ، وسنذكر بعد فراغنا من هـٰذا الباب بيانَ مرادنا بلفظ التغاير في أبواب الصفات[3]

* * *

---

(١) ما بين المعقوفين في (أ) : (وكلامه) ، وسقط من (ب ، ج) .

(٢) كما لا يطلق لفظ العينية بينهما ، ولم يعرض لذلك لأن الحديث عن التسمية معهما .

(٣) انظر (١/ ٢٧٧) .

الفصل الثاني
في بيان قسمة الأسماء على طريقة النحويين ومذاهبهم

إنما ذكرنا تقسيمَ الأسماء في هـٰذا الفصل علىٰ طريقة النحويين ؛ لدخول بعض أسماء الله عزَّ وجلَّ في بعض أقسام الأسماء عندهم ، ودخولِ بعضها في قسم آخرَ منها ، فلهـٰذه العلَّة شرحنا أقسامَ الأسماء ؛ فقلنا :

[أقسامُ الأسماءِ في اللغةِ مِنْ حيثُ عددُ الحروفِ]

إنَّ الأسماءَ في اللغة علىٰ ثلاثة أقسام :

أحدُها : الثلاثيُّ ؛ مثل : رجل ، وفرس .

والثاني : الرباعيُّ ؛ مثل : جعفر .

والثالثُ : الخماسيُّ ؛ مثل : سفرجل .

ولا يكونُ في لغة العرب اسمٌ أقلَّ من ثلاثة أحرف ولا أكثرَ من خمسة أحرف . . إلا بزيادةٍ مقحمةٍ فيه ليست من أصله ، أو نقصانِ حرفٍ منه لو جبرتَهُ رجعَ إلىٰ أصله .

وجبرانُ مثل ذلك إنما يتبيَّنُ : بالتصريف ، أو بالتصغير ، أو الجمع ، أو النسبة .

وذلك نحو : كتابٌ ، وكتيِّبٌ ، وكتوبٌ ، الألف والواو والياء فيها زائدةٌ ليست من الأصل[1] ؛ لأنك تقول في التصريف : كتبَ يكتُبُ ، وفي التصغير : كُتَيِّبٌ ، وفي الجمع : كُتُبٌ ، وفي النسبة : كُتُبي ؛ فالحروف الثلاثة الثابتة في جميع هٰذه الوجوه أصليَّةٌ ، وما سقطَ منها في بعض هٰذه الوجوه زائدةٌ .

وكذلك مثلُ : ثُعْلُبانٍ في الرباعي[2] ، قد زِيدَ فيها الألف والنون ، فإذا صغَّرتَ قلت : ثُعيلبٌ ، وإذا نسبتَ قلت : ثَعْلَبيٌّ ، فيرجع إلىٰ أصله من الأربعة[3]

ومثلُ : القَرَعْبَلانة[4] ، هي من الخماسيِّ ، قد زِيدَ على الأصل فيها الألف والنون والهاء ، فإذا قلت في التصريف : قَرَعبَلَ ، أو في التصغير : قُرَيعِبل[5] ، أو في الجمع : قَرَعْبلانات ، أو في النسبة : قَرَعْبَليٌّ . . رجع إلىٰ أصله ، ووُجدَتِ الخمسةُ الأحرفُ الأصلية في جميع وجوهها .

ومثالُ الناقص من الأسماء : يَدٌ ، وأبٌ ، وأخٌ ، فإذا قلت في التصغير : يُدَيٌّ ، وأُبَيٌّ ، وأُخَيٌّ ، وفي الجمع : أيدي[6] ، وآباءٌ ،

---

(١) وفي (كُتيِّب) حرفان زائدان ؛ ألف (كتاب) المنقلبةُ ياء بعد التصغير ، وياء صيغة التصغير .

(٢) الثُّعلُبان : علمٌ علىٰ ذكر الثعالب خاصة .

(٣) ثم النسبة إلىٰ ثعلبان : ثعلباني ، وتصغيره : ثُعَيلبان .

(٤) القرعبلانة : دويبَّة عريضة عظيمة البطن ، وأصل مادة لفظها من قرعبل ، فزيد كما ترىٰ ثلاثة أحرف .

(٥) المذكور في كتب اللغة أنها تُصغَّر علىٰ قُرَيْعِبة . انظر « الصحاح » (ق ر ع ب ل) .

(٦) الأصل أن يقال ويكتب : أَيْدٍ ؛ لأنه منقوص نُوِّن بغير تنوين النصب ، وإنما أثبته رسماً=

وإخوةٌ ، وفي التصريف : يدىٰ يدي ، وأبىٰ يبي ، وأخىٰ يخي[1] ، وفي النسبة : يديٌّ وأبيٌّ وأخيٌّ . . رجع إلىٰ أصله الموضوع علىٰ ثلاثة أحرف .

[التمثيلُ لأسمائِهِ تعالىٰ مِنَ الثلاثيِّ والرباعيِّ]

فمن أسماءِ الله عزَّ وجلَّ المبنيّةِ علىٰ ثلاثة أحرف بلا زيادة فيها : المَلِكُ ، العَدْلُ ، الأحدُ ، الصمدُ ، النورُ .

ومن أسمائِهِ المبنيّة علىٰ أربعة أحرف أصليّة : (اللهُ) علىٰ مذهب الخليل[2] ؛ فإنه يقول : إنَّ هـٰذا الاسمَ الخاصَّ لله عزَّ وجلَّ غيرُ مشتقٍّ من شيء ، ولا يجوزُ التصريفُ فيه[3]

فعلىٰ هـٰذا المذهب : تكون جميعُ الحروف الأربعة أصليّةً ؛ لا يجوزُ أن

= هنا لبيان أصل الكلمة ، والله أعلم ، ثم الكلمات الثلاث الممثَّل بها محذوفة اللام .

(١) ثلاثتها كـ (وعىٰ يعي) في تمثيله .

(٢) في أحد قوليه ، وهو قول الإمام الشافعي ، وكثير من أهل الحق ، قال الفيروزابادي في « القاموس المحيط » (أ ل هـ) : (وأصحُّها : أنه علمٌ غير مشتق) ، وانظر « شرح أسماء الله الحسنىٰ » للإمام القشيري (ص٥٦) .

(٣) انظر « العين » (٤/ ٩١) ، وتابعه الزجَّاج في « تفسير أسماء الله عز وجل » (ص ٢٥) فقال : (وذهب جماعة ممن يوثق بعلمه إلىٰ أنه غير مشتق ، وعلىٰ هـٰذا القول المعول) .

وقال الإمام الخطابي في « شأن الدعاء » (ص ٣١) : (واختلف الناس : هل هو اسم علم موضوع ، أو مشتق ؟ فروي فيه عن الخليل روايتان ؛ إحداهما : أنه اسم علم ليس بمشتق) ، ثم قال : (وروىٰ عنه سيبويه أنه اسم مشتق) ، وانظر « تفسير الثعلبي » (١/ ٩٦) ، و« مفاتيح الغيب » (١/ ١٦٢) واختاره فيه الإمام الرازي ، وقال : (وهو قول الخليل وسيبويه ، وقول أكثر الأصوليين والفقهاء) .

يقال : إنَّ شيئاً منها زائدٌ ، ولا يجوزُ أن يقال : قد نقصَ منها شيء[1] .

وأما علىٰ قولِ من قال : إنَّ هـٰذا الاسمَ مشتقٌّ من جملة الوجوه التي يُدَّعى اشتقاقُهُ منها[2] ؛ كالوَلَهِ والتألُّهِ ونحوِ هـٰذا مما نبيِّنُهُ بعد هـٰذا[3] . . فإنه يكونُ هـٰذا الاسمُ من جملة الأسماء الثلاثيَّةِ التي لحقَتْها الزيادةُ .

وليس في أسماء الله عزَّ وجلَّ اسمٌ خماسيٌّ ليس فيه حرفٌ زائدٌ .

[عامَّةُ أسمائِهِ تعالىٰ مِنَ الثلاثيِّ في أصلِ الاشتقاقِ]

وإذا رجعنا إلى التحقيق : فإن عامَّةَ أسمائه من الثلاثيِّ في أصل الاشتقاق[4]

فمنها : ما زِيدَ عليه حرفٌ واحد ؛ كزيادة الألف في (مالك) ، والياء في (رحيم) ، والواو في (ودود) .

---

(١) وهو اختيار المصنف في « أصول الدين » (ص١٢٣) حيث قال : (واختلف أصحابنا في معنى الإلـٰه ؛ فمنهم من قال : إنه مشتق من الإلـٰهية ؛ وهي قدرته على اختراع الأعيان ، وهو اختيار أبي الحسن الأشعري ، وعلىٰ هـٰذا القول يكون الإلـٰه مشتقاً من صفة ، وقال القدماء من أصحابنا : إنه يستحق هـٰذا الوصف لذاته ، وهو اختيار الخليل بن أحمد والمبرد ، وبه نقول) .

(٢) وهو أحدُ قولي الخليل وسيبويه ، وقول يونس ابن حبيب ، والكسائي ، والفراء ، وقطرب ، والأخفش ، وغيرهم من النحويين ، علىٰ خلاف بينهم في أصله . انظر « الكتاب » (٢/ ١٩٥) ، و« اشتقاق أسماء الله الحسنىٰ » للزجَّاج (ص ٢٣) ، و« المقتضب » (٤/ ٢٤٠) .

(٣) انظر (١/ ٥٠١ ـ ٥٠٢) .

(٤) قوله : (عامة) خرج به اسمه تعالى (الله) ؛ فقد اختار المصنف في « أصول الدين » (ص ١٢٣) أنه غير مشتق أصلاً

ومنها : ما زِيدَ فيه علىٰ حروفه الأصليّة حرفان ؛ كالميم والتاء في (المتكبِّر) ، و(المقتدر) .

ومنها : ما زِيدَ فيه علىٰ حروفه الأصليّة ثلاثةُ أحرف ؛ كالميم والتاء والألف في (المتعال) .

فإنْ زِيدَ على الاسم الألفُ واللامُ اللّتانِ للتعريف . . كانت حروفُ الزيادة فيه أكثرَ .

[أحرفُ الزيادةِ عندَ النحاةِ]

وقد قال النحويون : الزيادةُ الداخلة على الأسماء عشَرةُ أحرف ، يجمعُها قولُ القائل : (اليومَ تنساهُ) ، أو قولُهُ : (سألتمونيها) ، أو قولُهُ : (هَوِيتُ السِّمانَ)[1]

فكلُّ اسم فيه حرفٌ زائد علىٰ حروفه الأصليّة فذلك الحرفُ واحدٌ من جملة هٰذه الحروف العشَرَة التي أخبَرْنا بها ، وما عداها من الحروف يكون أصليّاً في كلِّ شيء وُجِد فيه من الأسماء والأفعال والحروف كلِّها[2]

---

(١) انظر « سر صناعة الإعراب » لابن جني (١/٧٦) ، قال الإمام ابن مالك في « شرح الكافية الشافية » : وقد يسر الله لي جمعها أربع مرات بقولي : [من الطويل]

هناءٌ وتسليمٌ ، تلا يومَ أنسهِ   نهايةُ مسؤولٍ ، أمانٌ وتسهيل

(٢) علىٰ أن زيادة الحروف في الحروف لا تقع على التحقيق ؛ إذ أوزان الحروف اعتبارية ؛ لعدم تصور الاشتقاق فيها .

[وجوهُ زيادةِ الحروفِ في الكلماتِ]

ووجوهُ زيادة حرفٍ في الكلمة أربعةٌ :

أحدُها : أن يزاد الحرفُ في الكلمة لإلحاقِ بناءٍ ببناء ؛ كالواو في كَوْثر زائدةٌ ؛ لأنه من الكثرة ، والياءِ في صَيْرَف زائدةٌ ؛ لأنه من الصَّرْف ، فالواو والياء في هـٰذين الاسمين زيدتا لإلحاقهما ؛ كجَعْفَر وسَلْهَب[1]

والوجهُ الثاني : أن يُزادَ الحرفُ في الكلمة لمدِّ الصوت ؛ كالواو في عجوزٍ وعمود ، والياء في قضيبٍ وجَرِيب ، والألف في كتابٍ وسِراج[2]

والوجهُ الثالث : أن يُزادَ الحرفُ في الكلمة لمعنىً من المعاني[3] ، وذلك علىٰ أقسامٍ :

منها : نونُ التنوين[4]

---

(١) يعني : أن كلاً من كوثر وصيرف ملحق ببناء جعفر وسلهب ، وتعرف هـٰذه الزيادة بزيادة الإلحاق ، وقد نصَّ علىٰ هـٰذا الإلحاق ابنُ جني في « المنصف » (١/ ١٣) ، والسلهب : الطويل .

(٢) الجريب : مقدار من الأرض والطعام ، وتعرف هـٰذه الزيادة بالزيادة للمدِّ ، قال ابن جني في « المنصف » (١/ ١٤) بعد إيراده للأمثلة التي نقلها المصنف : (لم يرد بهـٰذه وما أشْبَهها إلا امتدادُ الصوت والتكثير بها ، ولأنهم كثيراً ما يحتاجون إلى المدِّ في كلامهم ؛ ليكون المدُّ عوضاً من شيء قد حذفوه ، أو للين الصوت فيه) .

(٣) وتعرف هـٰذه الزيادة بالزيادة للمعنىٰ ، ومن تأمَّل حروف الزيادة هـٰذه وجد لها معنىً أو غرضاً لأجله وقعت غير الإلحاق والمد وأصل الوضع ، وانظر الحديث عنها وعن أمثلتها الآتية في « المنصف » (١/ ١٥) .

(٤) قال ابن جني في « المنصف » (١/ ١٥) : (نحو التنوين الذي دخل الكلام علامةً للخفة والتمكُّن في الأسماء في نحو : زيدٌ ، وزيداً ، وزيدٍ) .

ومنها : حروفُ المُضارَعة في الأفعال المستقبلة ؛ وهي : الألف ، والياء ، والتاء ، والنون[1]

ومنها : ألفُ (أنا) زِيد لبيان حركة النون[2]

ومنها : ألفُ النُّدبة[3]

ومنها : لامُ التعريف[4]

والوجهُ الرابع : أن يزاد الحرفُ في الكلمة التي لا يُتكلَّم بها إلا مع الزيادة ؛ نحو : افتقر ؛ لأنه لا يُتكلَّمُ بالماضي من هٰذا الفعل إلا علىٰ مثال (افتعل) ، **فزيادةُ الهمزة والتاء فيه لازمةٌ** ، وكان القياسَ أن يقال في الماضي منه : فَقُرَ ، أو فَقِر ؛ لأنَّ الاسمَ منه فقير ، حتىٰ كان يكونُ مثلَ : ظَرُفَ فهو ظريف ، أو سَلِم فهو سليم ، إلا أنه تُرِكَ فيه القياس ، ولم يُنطَق بالماضي منه إلا بالزيادة التي ذكرناها[5]

[أوزانُ الأسماءِ الثلاثيةِ التي لا زيادةَ فيها]

وجملةُ الأسماء التي لا زيادةَ فيها من الثلاثيِّ علىٰ عشَرة أمثلة : **فَعْلٌ** ،

---

(١) قال ابن جني في « المنصف » (١/ ١٥) : (حروف المضارعة إنما جاءت لتجعل الفعل يصلح لزمانين ؛ نحو قولك : زيد يقرأ ، ألا ترىٰ أنه يصلح أن يكون إخباراً عنه بأنه في حال القراءة ، ويصلح أن يكون يراد به أنه سيقرأ فيما يستقبل ؟!) .

(٢) انظر « المنصف » (١/ ١٥) .

(٣) قال ابن جني في « المنصف » (١/ ١٥) : (إنما زيدت لمدِّ الصوت وإظهار التفجُّع على المندوب) .

(٤) ولا يخفىٰ أنها زيدت لتعريف ما دخلت عليه أو تخصيصه .

(٥) وتعرف هٰذه الزيادة بالزيادة من أصل الوضع ، وهي كما ترىٰ لازمة لا اختيار فيها ، وانظر الحديث عنها في « المنصف » (١/ ١٥ـ١٦) .

وفَعَلٌ ، وفَعِلٌ ، وفَعُلٌ ، وفِعْلٌ ، وفِعِلٌ ، وفِعَلٌ ، وفُعْلٌ ، وفُعُلٌ ، وفُعَلٌ .

فمثال (فَعْلٍ) بفتح الفاء وجزم العين(١) : يكون اسماً وصفة ؛ فالاسمُ مثلُ : كَعْب وبَذْر ، والصفةُ مثل : ضَخْم ، ومثالُ هـٰذا الوزن من أسماء الله عزَّ وجلَّ مثلُ : عَدْل ، ومن المضاعف : رَبٌّ ، وبَرٌّ ، وحَقٌّ ، وحَيٌّ .

وأمّا (فَعَلٌ) بفتح الفاء والعين : فقد يكون اسماً وصفة ؛ فالاسمُ : رَسَنٌ وطَلَلٌ ، والصفةُ : حَسَنٌ وبَطَلٌ ، ومثالُ هـٰذا الوزن من أسماء الله عزَّ وجلَّ : الحَكَمُ ، والأَحَدُ ، والصَّمَدُ .

وأمّا (فَعِلٌ) بفتح الفاء وكسر العين : فقد يكون اسماً وصفة ؛ فالاسمُ : كَبِدٌ وفَخِذٌ ، والصفةُ : حَذِرٌ وفَطِنٌ ، ومثالُ هـٰذا الوزن من أسماء الله عزَّ وجلَّ : المَلِك .

وأمّا (فَعُلٌ) بفتح الفاء وضمِّ العين : فقد يكون اسماً وصفة ؛ فالاسمُ مثل : رَجُلٍ وعَضُدٍ ، والصفةُ : يَقُظٌ ونَدُسٌ(٢) ، ولا يُعرف في أسماء الله عزَّ وجلَّ ما هو علىٰ هـٰذا الوزن .

وأمّا (فِعْلٌ) بكسر الفاء وسكون العين : فقد يكون اسماً وصفة ؛ فالاسمُ مثل : جِذْعٍ وعِدْلٍ ، والصفةُ : نِضْوٌ ونِقْضٌ ، وليس له مثالٌ في أسماء الله عزَّ وجلَّ .

---

(١) قوله : (وجزم العين) أراد سكون العين ؛ إذ العينُ ليست محلاً لظهور حركة الإعراب ، والجزمُ مختصٌّ بأواخر الكلمات المعربة .

(٢) يقال : رجل يَقُظ ويَقِظ ؛ إذا كان متيقِّظاً وكثير التيقُّظ مع معرفة وفطنة ، والنَّدُس : الذي يخالط الناسَ ويخفُّ عليهم .

وأما (فِعِلٌ) بكسر الفاء والعين : فقد يكون اسماً وصفة ؛ فالاسمُ مثل : إِبِلٍ ، والصفةُ : قولهم : [امرأةٌ][1] بِلِزٌ ؛ وهي الضخمة .

و(فِعَلٌ) بكسر الفاء وفتح العين : قد يكون اسماً وصفة ؛ فالاسمُ : عِنَبٌ ، والصفةُ : قوم عِدىً ، ومكانٌ سِوىً[2]

و(فُعْلٌ) بضم الفاء وسكون العين : يكون اسماً وصفة ؛ فالاسمُ : قُفْلٌ وبُرْدٌ ، والصفةُ : حُلْوٌ ومُرٌّ .

و(فُعُلٌ) بضم الفاء والعين : يكون اسماً وصفة ؛ فالاسمُ : عُنُقٌ وطُنُبٌ ، والصفةُ : طُلُقٌ .

و(فُعَلٌ) بضم الفاء وفتح العين : يكون اسماً وصفة ؛ فالاسمُ : رُبَعٌ وجُرَذٌ[3] ، والصفةُ : حُطَمٌ وسُكَعٌ[4] .

وليس في هٰذه الأمثلة التي فاؤها مكسورةٌ أو مضمومة.. بناءُ اسمٍ من أسماء الله عزَّ وجلَّ .

---

(١) في جميع النسخ : (بامرأة) بدل (امرأة) ، وهو بناء نادر ، لم يذكر سيبويه له مثالاً إلا ما حكى المصنف هنا ، قال العلامة الفيومي في « المصباح المنير » (أ ب ل) : (وبعض الأئمة يذكر ألفاظاً غير ذلك لم يثبت نقلها عن سيبويه) ، أراد نحو إِطِل ، وإِبِط في لغة ، وحِبِر لصفرة الأسنان ، وإِقِط في لغة أيضاً ، وإِبِد ؛ قالوا : أتانٌ إِبِد ؛ يعني : ولوداً .

(٢) عِدىً : أعداء ، ويقال أيضاً : عُدىً . انظر « الصحاح » (ع د ا) ، وسِوىً : عَدْلٌ ونصفة ، وقُرِئ في السبع بكسر السين وضمها .

(٣) الرُّبَع : الفصيلُ الذي نُتِجَ في الربيع .

(٤) الحُطَم : الذي يكسر الصفوف ميمنة وميسرة ، وممَّنْ لُقِّب به سيدنا علي رضي الله عنه ، والسُّكَع : المتحيِّر .

ولا يوجدُ في لغة العرب بناءُ اسم علىٰ (فِعُلٍ) بكسر الفاء وضم العين .

ولا علىٰ (فُعِلٍ) بضم الفاء وكسر العين إلا اسمٌ واحد ؛ وهو (دُئِلٌ) بضم الدال وكسر الهمزة ؛ وهي دُوَيْبَّة ، وبها سمِّيت قبيلةُ أبي الأسود الدُّؤَلي ، وإنما فُتِحت الهمزة في النسبة إليها لتوالي الكسرتين مع ياءين للإضافة ، فهربوا إلى الفتح ؛ كما قالوا في النسبة إلىٰ شَقِرَةٍ : شَقَرِيٌّ ، وفي النسبة إلىٰ صَعِقٍ : صَعَقِيٌّ .

فهـٰذه أمثلةُ الأسماء الثلاثية التي لا زيادة فيها .

[أوزانُ الأفعالِ الثلاثيةِ التي لا زيادةَ فيها علىٰ حروفِها الأصليةِ]

وأما الأفعالُ الثلاثية التي لا زيادة فيها علىٰ حروفها الأصليَّة : فهي نوعان : أحدُهما : فعلٌ مبنيٌّ للفاعل .

والثاني : فعلٌ مبنيٌّ للمفعول .

[أوزانُ الفعلِ الثلاثيِّ المبنيِّ للمعلومِ]

فالفعلُ المبنيُّ للفاعل علىٰ ثلاثة أضرب :

أحدُها : (فَعَلَ) بفتح الفاء والعين واللام : وذلك قسمان : لازمٌ ومتعدٍّ .

فاللازمُ نحو : جَلَسَ ونَهَضَ ، والمتعدِّي نحو : ضَرَبَ وقَتَلَ .

ومن أفعال الله تعالىٰ نحو : خَلَقَ ، ورَزَقَ ، وغَفَرَ ، وفَتَحَ ، وبَسَطَ ،

وقَبَضَ ، وحَكَمَ ، وعَدَلَ ، وشَكَرَ ، وخَفَضَ ، ورَفَعَ ، ومَنَعَ .

والضربُ الثاني من الفعل الثلاثي المبنيِّ للفاعل : (فَعِلَ) بفتح الفاء وكسر العين : وهـٰذا الضربُ منه يكون لازماً ومتعدياً .

فاللازمُ منه : نحو سَلِمَ وقَدِمَ .

وفيما يُضافُ من ذلك إلى الله عزَّ وجلَّ : بَقِيَ أبدَ الآبدين ، وذلك وصفٌ له غير متعدٍّ .

ومثالُ هـٰذا الوزن من المتعدِّي فينا قولُنا : شَرِبَ ورَكِبَ .

وفيما يُضافُ إلى الله عزَّ وجلَّ من هـٰذا الوزن قولُنا فيه : إنه حَفِظَ عباده عن المكاره ، وحَمِدَهم علىٰ طاعاتهم .

وأمَّا قولنا فيه سبحانه : (إنه عَلِمَ وسَمِعَ) فإنهما خبران علىٰ لفظ الفعل[1] ، وليس المرادُ بهما عبارةً عن فعل من أفعاله ؛ لأنه لم يزلْ عالماً سميعاً .

والضربُ الثالث من الفعل الثلاثي المبنيِّ للفاعل : (فَعُلَ) بفتح الفاء وضمِّ العين : وهـٰذا الضربُ من الفعل لا يكون متعدِّياً ، وإنما يكون لازماً .

ومثالُهُ في أفعالنا : شَرُفَ وظَرُفَ .

---

(١) لأن العلم والسمع صفتان أزليتان قائمتان بذاته سبحانه ، ولو كان قولنا : (علم وسمع) فعلينِ . . للزم إثبات فعلٍ قديم ، وهـٰذا مستحيلٌ عقلاً ، فعلمنا أن ما ورد في النقل من صفات المعاني علىٰ صيغة الفعل . . فهو محض خبر عن صفة له سبحانه ، فيجب تأويله بذلك .

وفي أفعالِ الله عزَّ وجلَّ : عَظُمَ[1] ، في قولنا : قد عَظُمَ وجلَّ عن كل تشبيهٍ وتعطيل .

[وزنُ الفعلِ الثلاثيِّ المبنيِّ للمجهولِ]

وأمّا الفعلُ الثلاثي الصحيح المبنيُّ للمفعول فهو على وجه واحد ؛ وهو : (فُعِلَ) بضمِّ الفاء وكسر العين .

ومثالُهُ في أفعالنا ـ إذا أخبَرْنا عن المفعول به ـ قولُنا : أُكِلَ وضُرِبَ .

ومثاله فيما يقعُ الخبر عنه بإضافة فعل منَّا إلى الله عزَّ وجلَّ من غير ذكر الموصوف به منَّا . قولُنا فيه سبحانه : قد عُلِمَ ، وحُمِدَ ، وشُكِرَ ، وسُمِعَ كلامُهُ .

[أوزانُ الأسماءِ الرباعيَّةِ الصحيحةِ غيرِ المزيدةِ]

وجملةُ الأسماء الرباعيّةِ الصحيحة التي ليسَ فيها زيادةٌ . على ستة أمثلةٍ ؛ خمسةٌ منها قد أجمع عليها النحويون ، واختلفوا في واحد منها ؛ وهي : فَعْلَلٌ ، وفِعْلِلٌ ، وفُعْلُلٌ ، وفِعْلَلٌ ، وفِعَلٌّ ، وفُعْلَلٌ .

فـ (فَعْلَلٌ) : يكون اسماً وصفة ؛ فالاسمُ : جَعْفَرٌ ، والصفةُ : سَلْهَبٌ[2]

---

(١) وهو أيضاً خبر على لفظ الفعل ؛ لرجوعه إلى صفة سلبٍ قديمة .

(٢) السلهب : الطويل ، ومن الخيل : ما عظُمَ وطالت عظامه .

و(فِعْلِلٌ) : يكون اسماً وصفة ؛ فالاسمُ : قِرْطِمٌ وعِظْلِمٌ[1] ، والصفةُ : خِضْرِمٌ وصِمْرِدٌ[2] .

و(فُعْلُلٌ) : يكون اسماً وصفة ؛ فالاسمُ : بُرْثُنٌ[3] ، والصفةُ : كُلْكُلٌ[4]

و(فِعْلَلٌ) : يكون اسماً وصفة ؛ فالاسمُ : [قِلْفَعٌ] وقِرْطَعٌ[5] ، والصفةُ : هِجْرَعٌ وهِبْلَعٌ[6] .

و(فِعَلٌّ) بكسر الفاء وفتح العين وتشديد اللام : يكون اسماً وصفة ؛ فالاسمُ : فِطَحْلٌ[7] ، والصفةُ : سِبَطْرٌ[8]

---

(١) القِرْطِم : حبُّ العصفر أو ثمره ، والعِظْلِم : عصارة شجر أو نبت يصبغ به ، لونه كالنيل أخضر إلى الكدرة .

(٢) الخِضْرِم : البئر الكثيرة الماء ، أو الكثير من كل شيء ، والصِّمْرِد : الناقة الغزيرةُ اللبن أو القليلتُهُ ، فهو ضدٌّ .

(٣) البُرْثُن : الكفُّ مع الأصابع ، أو مِخْلب الأسد ، أو هو للسَّبُع كالإصبع للإنسان .

(٤) الكُلْكُل : الرجل القصير الغليظ مع شدة .

(٥) ما بين المعقوفين في (أ ، ب) : (فرقع) وفي (ج) : (قوفع) ، والتصحيح من « المنصف » (١/ ٢٥) ، والقِلْفَعُ : ما يتقلَّع من الأرض ويتشقق إذا يبس ، والقِرْطَعُ : قَمْلُ الإبل ، وهُنَّ حُمْرٌ .

(٦) الهِجْرَعُ : الأحمق من الرجال ، والطويل الممشوق ، والهِبْلَع : الكلب السلوقي ، والأكول .

(٧) الفِطَحْل : دهرٌ لم يخلق فيه الناس بعدُ ، أو زمنٌ كانت الحجارة فيه رِطاباً .

(٨) السِّبَطْر : الشهم المقدام ، أو السَّبْط الطويل الممتد ؛ يقال : أسد سِبَطْر ؛ أي : يمتدُّ عند الوثبة ، وجَمَلٌ سِبَطْر : سريع ، وشَعَرٌ سِبَطْر : سَبْط .

قال ابن جني في « المنصف » (١/ ٢٧) بعدَ سوقه لهٰذه الأوزان الخمسة : (فهٰذه=

وأما السادسُ المختلف فيه : فهو (فُعْلَلٌ) بضم الفاء وسكون العين وفتح اللام الأولىٰ : ومثالُهُ : جُخْدَبٌ ، حكاه أبو الحسن الأخفش وحدَهُ ، وخالفه الباقون من النحويين ؛ فرَوَوْه بضم الدال : جُخْدُبٌ[1]

وقد قال غيرهم : بُرْقَعٌ وبُرْقُعٌ ، وطُحْلَبٌ وطُحْلُبٌ ، وجُؤْذَرٌ وجُؤْذُرٌ ، بالفتح والضم ، وفي ذلك دَلالةٌ علىٰ صحَّةِ قول الأخفش[2]

وليس في شيءٍ من أسماءِ الله عزَّ وجلَّ ما هو رباعيٌّ أصليٌّ بلا زيادةٍ فيه .

[الأفعالُ الرباعيّةُ الصحيحةُ غيرُ المزيدةِ]

وأمّا الأفعالُ الرباعيّة الصحيحةُ التي ليس فيها حرفٌ زائد فهي نوعان :

أحدُهما : فعلٌ مبني للفاعل : ولا يكونُ ذلك إلا علىٰ مثال (فَعْلَلَ) ؛ نحو : دَحْرَجَ في المتعدي ، وهَمْلَجَ في اللازم[3] ، وليس في الأفعال المشتقّة من أسماء الله عزَّ وجلَّ ما هو علىٰ هـٰذا الوزن .

والنوعُ الثاني منه : فعلٌ مبني للمفعول : ولا يكون ذلك إلا علىٰ (فُعْلِلَ) ؛ نحو : زُلْزِلَ[4]

= الأمثلة الخمسة وقع الإجماع عليها) ، ثم ذكر السادس الآتي تفصيله ، وبيّن أنه متنازع فيه .

(١) انظر « جمهرة اللغة » (١/ ٤٩) ، والجُخْدَب : العظيم الجسم العريض الصدر ، أو ضربٌ من الجنادب .

(٢) انظر « المنصف » (١/ ٢٧) .

(٣) يقال : هملجت الدابة ؛ سارت سيراً حسناً في سرعة ، فارسي معرَّب .

(٤) انظر « المنصف » (١/ ٢٨) ، وقال : (فهـٰذا ما في الفصل) .

[الأسماءُ الخماسيةُ الصحيحةُ غيرُ المزيدةِ]

وجملةُ الأسماء الخماسيّة الصحيحةِ التي ليس فيها حرفٌ زائد علىٰ حروفها الأصليّة . . علىٰ أربعة أمثلةٍ ، وخامسٍ مختلَفٍ فيه ؛ وهي :

(فَعَلَّلٌ) بفتح الفاء والعين وتشديد اللام الأولىٰ : ومثالُهُ في الأسماء : فَرَزْدَقٌ وسَفَرْجَلٌ وخَدَرْنَقٌ وخَوَرْنَقٌ[1] ، وفي الصفات : هَمَرْجَلٌ وشَمَرْدَلٌ[2]

و(فِعْلَلٌّ) بكسر الفاء وسكون العين وتشديدِ اللام [الثانية][3] ومثالُهُ في الأسماء : قِرْطَعْبٌ[4] ، وفي الصفات : جِرْدَحْلٌ وحِنْزَقْرٌ[5]

و[(فَعْلَلِلٌ)][6] بفتح الفاء وسكون العين وفتح اللام الأولىٰ : وهـٰذا إنما يكون في النعوت ؛ نحو : جَحْمَرِشٍ[7]

---

(١) الخَدَرْنَقُ : العنكبوت ، أو الذكر منها ، أو العظيم الضخم ، والخَوَرْنَقُ : اسم قصر بالعراق للنعمان الأعور .

(٢) الهَمَرْجَلُ : الجواد أو الجمل السريع ، والناقة النجيبة ، والشَّمَرْدَلُ : الفتيُّ السريع من الإبل ، وعلمٌ علىٰ شعراءَ ؛ منهم : الشمردل اليربوعي .

(٣) في جميع النسخ : (الأولىٰ) بدل (الثانية) ، والتصحيح من ظاهر الأمثلة ، وانظر « المنصف » (١/ ٣٠) .

(٤) القِرْطَعْبُ : الشيء الحقير .

(٥) الجِرْدَحْلُ : الضخم ، توصف به الإبل ، والحِنْزَقْرُ : القصير الدميم .

(٦) رسمت في جميع النسخ : (فعلَّل) ، وبتشديد اللام الأولىٰ في (أ) فقط ، والتصحيح من ظاهر الأمثلة ، وانظر « المنصف » (١/ ٣٠) .

(٧) الجَحْمَرِشُ : العجوز الكبيرة ، أو السمجة الثقيلة ، ومن الأفاعي : الخشناء الغليظة .

و(فُعَلِّلٌ) بضم الفاء وفتح العين : ومثالُهُ في الأسماء : خُزَعْبِلٌ[1] ، وفي الصفات : خُبَعْثِنٌ[2] .

فهٰذه الأربعة الأمثلةُ قد اتفقوا عليها .

والخامسُ المختلف فيه : (فُعْلَلِلٌ) بضم الفاء وسكون العين وفتح اللام الأولىٰ من غير تشديد : وهٰذا المثالُ ذكره سيبويه[3] ؛ وقال : (مثالُهُ : هُنْدَلِعٌ ؛ وهو اسم بقلة)[4] ، وخالفَهُ الباقون من النحويين ؛ وقالوا : إن النون فيه زائدة ، وليست بأصلية[5] .

وليس في الأفعال الصحيحة خماسيٌّ لا زيادة فيه[6] .

وليس في أسماء الله خماسيٌّ جميعُ حروفه أصليّة بلا زيادةٍ فيها .

---

(١) الخُزَعْبِلُ : الباطل ، أو الأضحوكة .

(٢) الخُبَعْثِنُ : الرجل الشديد الخلق العظيمُهُ .

(٣) كذا في جميع النسخ ، وهو موافق للسياق ، غير أن الصواب أن سيبويه لم يذكره ، بل هو مما استُدرك عليه ، نبَّهَ علىٰ ذلك ابن السراج في « الأصول في النحو » (٣/١٨٦) ، وابن جني في « المنصف » (١/٣١) ، وانظر ديباجة « الكتاب » (١/٧) .

(٤) وقع في ديباجة « الكتاب » (١/٧) عن المبرد أنه قال : (إن المفتشين من أهل العربية ومن له المعرفة باللغة . . تتبعوا علىٰ سيبويه الأمثلة ، فلم يجدوه ترك من كلام العرب إلا ثلاثة أمثلة ؛ منها : الهُنْدَلِعُ ؛ وهي بقلة ، والدُّرْدَاقِس ؛ وهو عظم في القفا ، وشَمَنْصير ؛ وهو اسم أرضٍ) .

(٥) انظر « شرح كتاب سيبويه » (٥/ ٣٨٠) ، و« الخصائص » (٣/ ٢٠٦) .

(٦) قال أبو عثمان المازني في « التصريف » معللاً ذلك : (لأن الأسماء أقوىٰ من الأفعال ، فجعلوا لها على الأفعال فضيلة ؛ لقوّتها ، واستغناء الأسماء عن الأفعال ، وحاجة الأفعال إليها ، ولا يكون فعلٌ من بنات الخمسة ألبتةَ) . انظر « المنصف شرح التصريف » (١/ ٢٨) .

وقد يوجدُ في أسمائه ما يكون عددُ حروفه خمسةَ أحرف وأكثرَ منها ، ولـٰكنَّه يكونُ في الأصل ثلاثياً قد زِيدَ عليه حرفان وأكثرُ ؛ **كالمقتدر** ؛ فيه ثلاثةُ أحرف أصليَّة ؛ القافُ والدال والراء ، فأما الميم والتاء فزائدتانِ فيه .

وإنما ذكرنا أصولَ الأبنية والأسماء والأفعال ؛ ليُميَّزَ بين ما يوجدُ منها من أسماء الله ، وبين ما لم يوجدْ منها في أسمائه

[انقسامُ الأسماءِ في اللغةِ إلىٰ موضوعٍ ومشتقٍّ]

ثم اعلمْ : أنَّ الأسماءَ في اللغة منقسمةٌ علىٰ وجهٍ آخرَ من القسمة ؛ وهو أن الأسماء ؛ منها : موضوعٌ ، ومشتقٌّ :

فالموضوعُ عند أهل اللغة : ما لا يوجدُ له أصلٌ قد انتُزِع منه ، وعلىٰ هـٰذا المذهب جرى الخليل في معنى (الله) ، ولم يُرِدْ بقوله : (موضوع) أنَّه وَضَعَ العبادُ له هـٰذا الاسمَ ، وإنما أرادَ به : أنه غيرُ مشتقٍّ من شيء[1]

والمشتقُّ : كلُّ اسم اشتُقَّ من فعل أو صفة ، وعامَّةُ أسماء الله عزَّ وجلَّ من هـٰذا القبيل ؛ كاشتقاقِ الرحمـٰن والرحيم من الرحمة ، واشتقاقِ الخالق من الخَلْق ، والرازق من الرِّزْق ، ونحوِ ذلك .

[انقسامُ الأسماءِ إلى اسمِ جنسٍ واسمِ نوعٍ واسمِ شخصٍ]

ثم الموضوعُ والمشتقُّ كلاهما ثلاثةُ أقسام : اسمُ جنس ، واسمُ نوع ، واسمُ فرد .

---

(١) انظر ما تقدم (١/ ١٧٣) .

فالجنسُ : ما اشتملَ على أعيان جنسه[1] ، ولم يختصَّ بواحد منه ؛ كالشيء والذات والموجود[2] ، وإذا وُصِفَ اللهُ تعالى بذلك لم يقتضِ تشبيهَهُ بما يُسمَّىٰ به من مسمَّياته ؛ لأن الاشتراك في الأسماء لا يوجب التشابهَ والتماثل في المسمَّيات ، ألا ترىٰ أنَّ اسمَ اللون يقع على السواد والبياض ، وهما مع ذلك ضدَّانِ غيرُ متشابهين ؟! فكذلك وَصفُ القديم والمحدَثِ بأنهما موجودانِ لا يوجبُ التماثل بينهما[3] .

والنوعُ : ما أَخذَ جملةً من أعيان جنسه ؛ كالحيوانِ الذي هو نوعٌ من الموجودات ، وإن كان جنساً يقعُ تحتَهُ أصنافُ الحيوانات ؛ من الملائكة ، والإنس ، والجن ، والشياطين ، والبهائم ، والسباع ، والطير ، والحشرات ، والاشتراكُ في اسمِ النوع أيضاً لا يوجب التماثلَ بين المسمَّينَ به ، ألا ترىٰ أنَّ اللونَ والطعم كلاهُما من نوع الأعراض ، واشتراكُهما في اسم العَرَضِ لا يوجبُ تماثلهما ؟!

والفردُ : ما تناولَ شيئاً واحداً بعينِهِ دون غيره ، وهـٰذا القسمُ نوعان :

أحدُهما : أن يكونَ ذلك الاسمُ مختصّاً بواحدٍ لا يجوزُ أنْ يشاركَهُ فيه

---

(١) يعني : أفراد جنسه ؛ إذ لا وجود للجنس إلا في أفراده .

(٢) وهي ضربٌ من الأجناس البعيدة ، وتكاد تكون كالنكرات ولو عرِّفت .

(٣) لا في صفة الوجود الاعتبارية ، ولا في الذات من باب أولىٰ ، ولهـٰذا قال العلامة السعد في « شرح العقائد النسفية » (ص ٢٥٥) : (الوجود الإمكاني بالنظر إلى الوجود الواجبي بمنزلة العدم) ، وعبارة المصنف تشي بإثبات الوجود المطلق ، وأنه ينقسم إلىٰ قديم وحادث ، فالمفتقر إلىٰ سبب حادثٌ ، والغني عنه قديمٌ .

غيرُهُ[1] ، وذلك في أسماء الله عزَّ وجلَّ قولنا : الله والرحمـٰنُ والإلـٰه ، وكذلك : الخالقُ والرازق عند أصحابنا ؛ لاستحالة أن يكون غيرُهُ خالقاً رازقاً عندهم[2] .

والنوعُ الثاني : اسمٌ مفردٌ يصلح لآحادٍ على البدل ، ولـٰكنَّهُ يختصُّ بواحد منهم بالإشارة إليه والقصدِ به نحوَهُ دون غيره ؛ كقوله عزَّ وجلَّ : ﴿ مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ﴾ [الفتح : ٢٩] ، وقد عُلم بالدَّلالةِ أنه لم يُرَدْ بها كلُّ من اسمُهُ [محمدٌ][3] ، وإنما أُريدَ به واحدٌ مخصوص من الذين قد وقعَ عليهم هـٰذا الاسم .

[انقسامُ الأسماءِ إلىٰ متمكِّنةٍ وغيرِ متمكِّنةٍ]

وقد قيل : الأسماءُ نوعان : متمكِّنةٌ ، وغيرُ متمكِّنة .

فغيرُ المتمكِّنة نوعان :

مبهمةٌ : كـ (ما) و(من) ، ويجوزُ استعمالُهما فيما يُضافُ إلى الله عزَّ وجلَّ ؛ كقوله : ﴿ أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ ﴾ [النمل : ٦٢] ، وقولِهِ أيضاً :

---

(١) من حيث الوضع ، فكأنَّ الواضع وضع هـٰذا العَلَمَ من الأسماء إزاءَ الواحد القديم المعبود بحقٍّ الذي لا يُتصوَّر تعدُّده .
ثم لا يخفىٰ أن أسماءه تعالىٰ من قبيل علم الشخص أو كما عبَّرَ هنا باسم الفرد .

(٢) وهو اختيار الإمام أبي منصور أيضاً ؛ قال في « أصول الدين » (ص١٢٢) : (أسماؤه أيضاً نوعان ؛ أحدهما : مخصوص به ؛ كالإلـٰه ، والخالق ، والرازق ، والمحيي ، والمميت ، ونحو ذلك . . .) .

(٣) في جميع النسخ : (محمداً) .

﴿ وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا ﴾ [الشمس : ٥] [١]، وقيل : إن (ما) في هٰذا الموضع بمعنىٰ (مَنْ)[٢]

والنوعُ الثاني من غير المتمكِّنة : **الأسماءُ المضمرة** : وهي أسماءُ الإشارة ؛ نحو : (ذا) و(هٰذا)[٣] ، **وقد أجمعوا علىٰ جواز إضافةِ ذلك إلى الله عزَّ وجلَّ بالقول عندَ الخبر عن صفته** ؛ بأن يقال : هٰذا ربي ؛ أي : الموصوفُ بهٰذه الصفة ربي عزَّ وجلَّ[٤] ، **واختلفوا في الإشارة إليه عند الرؤية بغير القول**[٥] :

فقال القدماء من أصحابنا : إنَّ ذلك غيرُ جائز ؛ لأنه يقتضي كونَهُ في جهة يُشارُ إليه فيها ، ويستحيلُ كونُهُ في الجهة

وقال أبو الحسن الأشعري رضي الله عنه : يجوزُ أن يُشارَ إليه سبحانه لا في جهة ، كما يجوز أن يُرىٰ لا في جهة[٦]

---

(١) علىٰ جعل (ما) هنا اسماً موصولاً ، فيكون قَسَماً ببانيها ؛ وهو الله تعالىٰ ، وهو قول الحسن ومجاهد وأبي عبيدة ، واختاره ابن جرير ، وذهب الزجاج والمبرد إلىٰ أنها مصدرية ؛ فالقسم يكون ببناء السماء ، وهٰذا القولُ منهما بناءً علىٰ أن (ما) مختصة بغير العقلاء . انظر « الدر المصون » (١١/ ١٨ـ١٩) .

(٢) فهي كقوله تعالىٰ : ﴿ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ﴾ [النساء : ٣] .

(٣) علىٰ أن الفرق بينهما زيادة حرف التنبيه فقط .

(٤) فمن ذُكر عنده وصفُهُ تعالىٰ ؛ فقيل : من الحيُّ القيوم المستحقُّ لكل صفة كمال ، والمنزَّه عن كل صفة نقص ؟ جاز له أن يقول : هٰذا ربي ؛ فالإشارة هنا لإثبات الصفات له تعالىٰ ليس غيرُ .

(٥) يعني : حينما يُكشفُ الحجاب عن العبد فيرىٰ ربه . . هل يجوز له أن يشير إليه ؟

(٦) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٨٢) ، قال الأستاذ ابن فورك : (وقد أجاب في كثير من كتبه عند سؤالهم : إذا جاز أن يُرىٰ بالبصر فهل يجوز أن يُشار إليه ؛ حتىٰ يقول=

وأما الأسماءُ المتمكِّنة : فنوعانِ : موضوع ، ومنقول .

فالموضوعُ : أسماءُ الأعلام .

والمنقولُ : أحدَ عشرَ نوعاً :

أحدُها : منقولٌ من مختَرَعٍ في أصله غيرِ مشتق ؛ كجعفر ، هو في الأصل اسمٌ للنهر الصغير ، ثم نُقل إلى الإنسان فسُمِّيَ به .

والثاني : منقولٌ من مصدر ؛ كزيدٍ وعمرٍو ، فإن الزَّيْدَ والزيادةَ مصدرانِ ، وكذلك العَمْر والعُمْر والعِمارة مصادرُ .

والثالثُ : منقولٌ من فعلٍ ؛ كـ : يشكرَ ويزيدَ ، وهـٰذا النوعُ يوجد في أسماء الله عزَّ وجلَّ[1] ؛ وهو في كلِّ اسم من أسمائه قد اشتُقَّ من فعلٍ من أفعاله ؛ كالرازق والخالق والغافر ، في اشتقاقِ ذلك من خَلْقهِ ورِزْقِهِ وغُفْرانه .

والرابعُ : منقولٌ من صفة ؛ كحَسَنٍ وسَهْلٍ ، وهـٰذا النوعُ أيضاً موجودٌ في أسماء الله عزَّ وجلَّ ؛ في كلِّ اسم مشتقٍّ من صفة من صفاته ؛ كالحكيمِ من حكمته ، والرحيمِ من رحمته ، والسميعِ البصيرِ العليمِ القديرِ ؛ في اشتقاق ذلك من سمعه وبصره وعلمه وقدرته .

= الراؤون بعضُهم لبعض : هـٰذا ربُّنا ؟ . . بأن ذلك جائز ، والإشارة لا تقتضي للمشار إليه مكاناً) ، ونبَّهَ أن غضَّ البصر دونه تعالىٰ جائزٌ أيضاً ؛ لرجوعه إلىٰ معنىً في المُبْصِرِ لا يؤثر في صفة المُبْصَرِ المرئي .

(١) لا من حيث الصيغة ، بل من حيث نسبة الفعل للمسمَّىٰ بهـٰذا الاسم .

والخامسُ : منقولٌ من منسوب ؛ كصَيْفيٍّ ورِبْعِيٍّ[1]

والسادسُ : منقولٌ من مصغَّر ؛ كعُمير وسُهيل

والسابعُ : منقولٌ من مصغَّر مرخَّمٍ ؛ كزُهير من تصغير أزهرَ ، وسُليم من تصغير أسلمَ[2]

والثامنُ : منقولٌ من تثنية ؛ كظَبْيانَ .

والتاسعُ : منقولٌ من جمع ؛ ككِلاب وأَنْمار

والعاشرُ : منقولٌ من اسم أعجمي ؛ كإبراهيمَ وإسماعيل .

والحاديَ عشرَ : منقولٌ من معدول ؛ كعُمَرَ من عامر ، وعُثمانَ من عُثْمٍ[3] .

وكلُّ نوع من هٰذه الأنواع التي لم يُذكر وجودُها في أسماء الله عزَّ وجلَّ . . فهو مستحيلٌ فيه .

وأبعدُها عنه : المنقولُ من التصغير ، والتصغيرُ في اللغة يكون تحقيراً ، ويكون تعظيماً ؛ كقول الحُباب بن المنذر : (أنا جُذَيْلُها المُحَكَّك ،

---

(١) وممن سُمِّيَ بـ (صيفي) : صيفي بن أكثم بن صيفي ، وأبوه من حكماء العرب . انظر « تاج العروس » (ص ي ف) ، وممن سُمِّي بـ (رِبْعي) سيدنا رِبْعيُّ بن عمرو الأنصاري البدري ، وهي نسبة إلى الربيع الذي يتلوه الشتاء على غير قياس ؛ تفريقاً بينها وبين النسبة إلىٰ قبيلة ربيعة ، فتقول إذا نسبت إلىٰ ربيعة : رَبَعيٌّ . انظر « تاج العروس » (ر ب ع) .

(٢) ومثلهما : بُجير تصغير أبجر ، وكميت تصغير أكمت ، وأصل تصغيرهما قياساً : أُبَيْجِر وأُكَيْمِت ، فالترخيم هنا بمعنى التليين لتسهيل النطق ، ولا يُراد به المصطلح النحوي الذي هو حذف آخر المنادىٰ .

(٣) علىٰ أن عثمان هنا بزيادة ألف ونون .

وعُذَيْقُها المُرَجَّب)[1] ، وكلا الوجهينِ من التصغير ممتنعٌ في أسماء الله عزَّ وجلَّ[2]

كما أنَّ التأنيثَ قد يكون بمعنى المبالغة ؛ كقولهم : رجل علَّامةٌ ونسَّابةٌ وراويةٌ ، لـكن يستحيلُ مثلُ ذلك في صفات الله عزَّ وجلَّ ، كما يستحيلُ إدخالُ الهاء في أسمائِهِ تأنيثاً .

وأمَّا تسميتُهُ بما يكونُ علىٰ صيغة الجمع : فقد أطلقَهُ الله عزَّ وجلَّ علىٰ نفسِهِ في قوله : ﴿ نَحْنُ قَسَمْنَا ﴾ [الزخرف : ٣٢] ، وفي قولِهِ عزَّ وجلَّ : ﴿ بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُۥ ﴾ [القيامة : ٤] ، وعلىٰ هـٰذا الوجهِ يخاطبُهُ من يقول له في القيامة : ﴿ رَبِّ ٱرْجِعُونِ ﴾ [المؤمنون : ٩٩] .

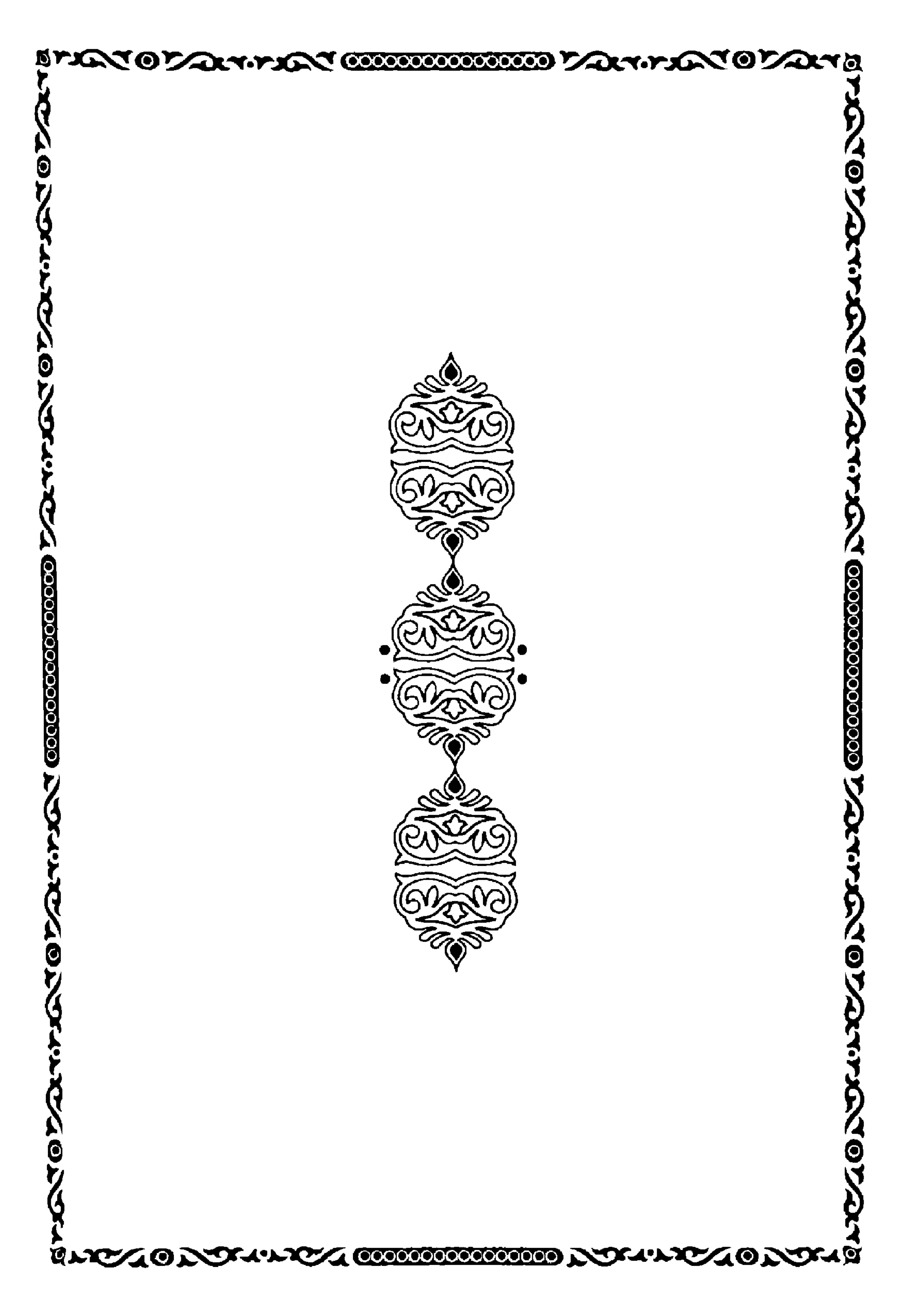
ولا يُطلَق من أسمائه علىٰ صيغة الجمع إلا ما نطقَ به القرآنُ ، ولا يقاس عليها غيرها ؛ **إذ لا مجالَ عندنا للقياس في أسمائه** ، وإنما يُراعىٰ فيها الشرعُ والتوقيفُ كما نبيِّنه بعد هـٰذا إن شاء الله عزَّ وجلَّ[3]

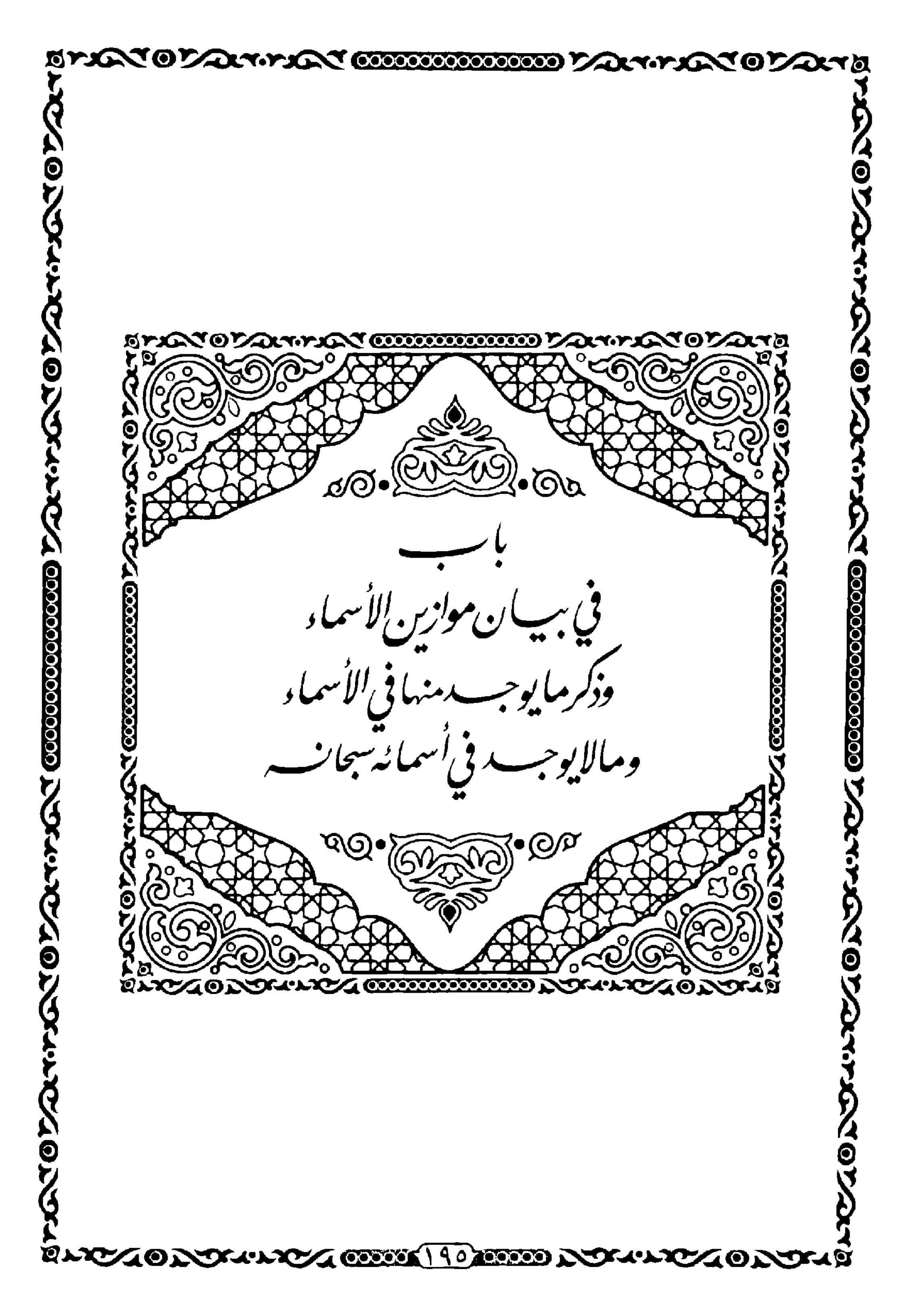


(١) رواه البخاري (٦٨٣٠) ضمن خبر البيعة المشهور ، **والجُذَيل** : تصغير الجَذْل ، وأراد به هنا : الجذع الذي تربط إليه الإبل الجرباء لتحتكَّ به وتدفع ألم الجرب ، **والعُذيق** : تصغير عِذْق ؛ العرجون ، **والمرجَّب** : المدعَّم .

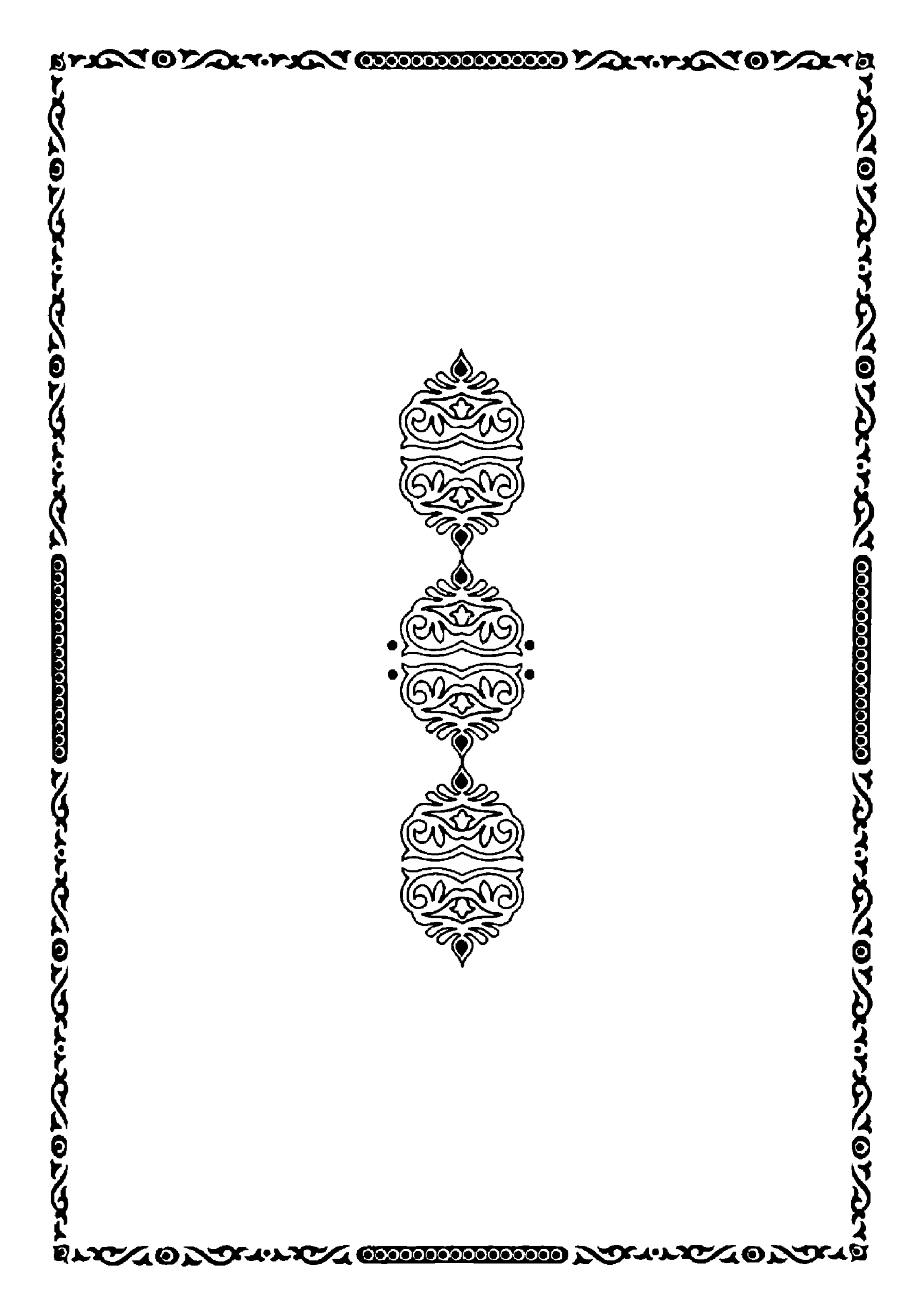
(٢) **يعني** : على القول بعدم التوقيف ، ولعل امتناع تصغير التعظيم هو اعتبار الصيغة ، أو أنه يُنبئ أنه لم يكن ثم كان ، وسيأتي (١/ ٢٠٢) منْعُ المصنف من المفاعلة في أفعاله تعالىٰ وإن كانت تقع علىٰ ندرة علىٰ غير معنى الاشتراك ، وعلَّل ذلك بقوله : (إلا في أمثلة نادرة لا يقاس عليها) .

(٣) انظر (١/ ٣٦٥) .





باب
في بيان موازين الأسماء
وذكر ما يوجد منها في الأسماء
وما لا يوجد في أسمائه سبحانه



باب
في بيان موازين الأسماء
وذكر ما يوجد منها في الأسماء وما لا يوجد في أسمائه سبحانه

قد ذكرنا فيما مضىٰ أن الأسماءَ في اللغة ثلاثةُ أنواع : ثلاثيٌّ ، ورباعيٌّ ، وخماسيٌّ ، وقد تفقَّدْنا بعون الله وتوفيقه موازينَ المستعمل من الأسامي المتمكِّنة في اللغة العربية ، فبلغَ عددُها مئةً وثلاثة وأربعين مثالاً ؛ ثلاثيُّها ورباعيُّها وخماسيُّها والمزيدُ عليه منها .

[موازينُ الأسماءِ الثلاثيّةِ وما وردَ منها في أسمائِهِ تعالىٰ أو صفاتِهِ]

فأوَّلُ تلك الموازينِ :

(فَعْلٌ) بسكون العين وفتح الفاء : وهو نوعان : مضاعفٌ ، وثلاثيٌّ صحيح .

فالمضاعفُ : نحو : حَبٌّ وحَرٌّ ، وعلىٰ هـٰذا الوزنِ من أسماء الله عزَّ وجلَّ : رَبٌّ ، وحَيٌّ ، وحَقٌّ ، فالحيُّ في اللغة من جملة الثلاثي المعتلِّ العجُزِ .

والثلاثيُّ الصحيح : نحو : بَدْرٍ ، ومثالُهُ من أسماء الله تعالىٰ : العَدْلُ ، ومن معتلِّ الفاء علىٰ هـٰذا الوزن من أسماء الله تعالىٰ : الوَتْرُ ، بفتح الواو ؛

لأنه يقال : وَتْرٌ ووِتْرٌ ، وإذا كُسِرت الواو . على وزن (فِعْلٍ) .

ثم (فِعْلٌ) بكسر الفاء وسكون العين : وذلك في اللغة كثيرٌ ؛ مثل : كِبْرٍ وسِتْرٍ ، ولم يوجدْ منه في أسماء الله عزَّ وجلَّ إلا مهموزٌ أو معتلُّ الفاء ؛ فالمهموزُ منه : إِلٌّ ؛ اسمٌ لله عزَّ وجلَّ نطق به القرآنُ في قوله تعالىٰ : ﴿ لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلًّا ﴾ [التوبة : ١٠] [(١)] ، وقال أبو بكر الصديق رضي الله عنه لمَّا سمع كلامَ مُسَيْلِمَةَ الكذابِ لعنه الله الذي ادَّعاه وحياً : (إنَّ هٰذا كلامٌ ما خرج من إلٍّ)[(٢)] ؛ أي : من إلٰه ، والمعتلُّ الفاءِ منه : وِتْرٌ ، بكسر الواو .

ثم (فُعْلٌ) بضم الفاء وسكون العين : وليس في أسماء الله عزَّ وجلَّ ما هو علىٰ هٰذا الوزن في القرآن والسنة ، ولٰكنْ في صفاته ما هو علىٰ هٰذا الوزن ؛ من الأجوف ؛ كالجُود ، ومن المعتلِّ منه ؛ كالقُوَّة ، فإن أضيفَ إليه الجود والقوة واستعمل منهما الاسم . . قيل : ذو الجود ، وذو القوة .

ثم (فَعَلٌ) بفتح الفاء والعين : فالمضاعفُ منه غيرُ موجود في أسماء الله عزَّ وجلَّ ، وغيرُ المضاعف منه في أسمائه : الأَحَدُ ، والصَّمَدُ ، والحَكَمُ ، والسَّنَدُ[(٣)] ، فقد رُوِيَ ذلك في بعض الأخبار التي ذُكِرَ فيها عددُ أسماء الله عزَّ وجلَّ[(٤)] .

---

(١) رواه الطبري في « تفسيره » (١٦٢٩) عن أبي مجلز رحمه الله تعالىٰ .

(٢) أورده أبو عبيد بنحوه في « غريب الحديث » (٣/ ٢٣٠) .

(٣) في (أ) : (السيد) ، وهو خطأ ؛ لأن الكلام في الثلاثي الصحيح غير المزيد .

(٤) والخبر المشار إليه رواه الترمذي (٣٥٠٧) ، وابن ماجه (٣٨٦١) ، عن سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه ، وليس فيهما اسم (السند) ولا (السيد) .

ثم (فَعُلٌ) بفتح الفاء وضم العين ، ولا نعرفُ في أسماء الله على هٰذا الوزن شيئاً .

و(فُعِلٌ) بضم الفاء وكسر العين ، و(فُعَلٌ) بضم الفاء وفتح العين ، و(فُعُلٌ) بضم الفاء والعين جميعاً . . لا مثالَ لها في أسماء الله عزَّ وجلَّ ، إلا أنه سبحانه قد سمَّىٰ إنذارَهُ نُذُراً في قوله عزَّ وجلَّ : ﴿ فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ ﴾ [القمر : ١٦] ، فالنُّذُر في هٰذا الموضع بمعنى الإنذار ، وقد قيل ذلك في معنىٰ قوله عزَّ وجلَّ : ﴿ وَلَقَدْ جَآءَ ءَالَ فِرْعَوْنَ ٱلنُّذُرُ ﴾ [القمر : ٤١] ؛ أي : الإنذارُ ، فالنُّذُر إذاً اسمٌ لكلامِهِ ووحيه ، وليس لذاته اسمٌ علىٰ هٰذا الوزن .

وليس في أسماء الله ما هو علىٰ وزن (فِعَلٍ) بكسر الفاء وفتح العين ، ولٰكن في صفاته علىٰ هٰذا الوزن : الغِنَىٰ ، وهو عندنا من صفات ذاته ، لا من صفات أفعاله ، ومن أفعاله علىٰ هٰذا الوصف : الحِبَا[1] ؛ وهو العطاء .

وليس في أسمائه ولا صفاته ما هو علىٰ وزن (فِعِلٍ) بكسر الفاء والعين جميعاً .

وكلُّ ثلاثيٍّ مشدَّدِ العين في جميع وجوه أمثلته . . فليس علىٰ وزنه اسمٌ من أسماء الله عزَّ وجلَّ ، فلا فائدةَ في تطويل الكتاب بذكر مثله .

---

(١) مقصور الحِباء ، بوزان كِتاب ، وهو ضدٌّ ؛ يأتي بمعنى المنع والعطاء .

[موازينُ الثلاثيِّ المزيدِ في أسمائِهِ وصفاتِهِ سبحانَهُ]

وأمَّا الأسماءُ المزيدُ في أوَّلها فأنواع :

منها : المزيدُ في [أوَّلِهِ] الألفُ[(١)] : وذلك موجودٌ في أوصاف الله عزَّ وجلَّ كقولنا : إنه سبحانه الأعزُّ الأكرم ، وفي الدعواتِ المشروعة في الصلواتِ والطواف والسعي : (ربِّ ؛ اغفِرْ وارحَمْ ، وتجاوزْ عمَّا تعلَمُ ، إنكَ أنتَ الأعزُّ الأكرمُ)[(٢)] ، وفي القرآن : ﴿ وَأَنتَ أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ ﴾ [الأعراف : ١٥١] ، وافتتاحُ الصلاة والأذان مبنيٌّ على (الله أكبر) ، وفي القرآن : ﴿ ٱللَّهُ أَعْلَمُ ﴾ [الأنعام : ١٢٤] ، و﴿ رَّبِّىٓ أَعْلَمُ ﴾ [الكهف : ٢٢] ، ونحوُ ذلك كثيرٌ .

وليس في أسمائه ولا صفاته[(٣)] :

(أَفْعَلُ) بفتح الهمزة والعين[(٤)]

ولا (إِفْعِلُ) بكسر الهمزة والعين .

ولا (أَفْعُلُ) بفتح الهمزة وضم العين .

لا (أَفْعِلُ) بفتح الهمزة وكسر العين .

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (أول) ، والمثبت يقتضيه السياق .

(٢) رواه الإمام الطبراني بنحوه في « الدعاء » (٨٦٩ ، ٨٧٠) عن سيدنا عبد الله بن مسعود رضي الله عنه مرفوعاً وموقوفاً ، وانظر « البدر المنير » (٦/٢١٦) .

(٣) الأوزان الآتية هي أوزان صرفية ، وتعدُّ أعلاماً ؛ فإذا وُجِدَ معها علة مانعة من الصرف غير العلمية . . وجب منعها ، فليتنبه .

(٤) كذا في جميع النسخ ، فليتأمَّل ؛ فقد سبقت له أمثلة .

ولا (أُفْعَلُ) بضم الهمزة وفتح العين .

ولا (إِفعَلُ) بكسر [الهمزة] وفتح العين[1] ، ولـٰكن يجوزُ أن يقالَ فيما يوصف به ويضاف إليه من أفعاله : إنَّ له علىٰ عباده إِصْبَعاً حسنةً ، إذا أريد بالإِصْبَع : النعمةُ والأثر الحسن[2] ، دون العضو والجارحة .

وقد روي في الحديث المرفوع : « إنَّ قلبَ المؤمنِ بينَ إِصْبَعينِ مِنْ أصابعِ الرحمـٰنِ »[3] ؛ أي : بين نعمتينِ من نِعَمِهِ ؛ وهما الخوف والرجاء ، وقد بيَّنا تأويلَ ذلك في كتاب أفردناه لتأويل الأخبار المشكلة[4] .

وليس في أسمائه عزَّ وجلَّ مزيدٌ في أوله ألفٌ وهو مشدَّدٌ مع ذلك ، وفي اللغة لذلك أمثلةٌ كثيرة ؛ كالإِوَزِّ والإِرْدَبِّ ، ولـٰكن قد جاء في وصفه من هـٰذا النوع مما هو علىٰ طريق المبالغة ؛ كقوله : ﴿ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً ﴾ [فصلت : ١٥] .

وأما أسماؤُهُ علىٰ وزن (فَاعِلٍ) فكثيرةٌ ؛ كالغافر ، والشاكر ،

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (الفاء) ، ولعله سبق قلم .

(٢) من ذاك قول سيدنا لبيد العامري رضي الله عنه كما في « ديوانه » (ص ١٠٦) : (من مشطور الرجز)

مـن يبسـطِ اللهُ عليـه إِصْبَعـا
بـالخيـر والشـرِّ بـأيٍّ أُولعـا
يمـلأْ لـه منـه ذَنـوبـاً متـرعـا

(٣) رواه مسلم (٢٦٥٤) بنحوه من حديث سيدنا عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما .

(٤) وهو كتاب « تأويل المتشابهات في الأخبار والآيات » .

والساتر ، والخالق ، والرازق ، ونحوُ ذلك كثير ، والمضاعفُ علىٰ هـٰذا الوزن من أسمائه عزَّ وجلَّ : البارُّ والضارُّ ، ومن اللفيف علىٰ هـٰذا الوزن : الواقي ، ومن المعتلِّ العجُز علىٰ هـٰذا الوزن من أسمائه : الباقي والهادي ، ومن المهموز العجز علىٰ هـٰذا الوزن من أسمائه : البارئ والكالئ ، وقد نطقَ القرآن بأنه يكلؤنا بالليل والنهار[1]

وأسماؤُهُ التي هي علىٰ هـٰذا الوزن نوعان :

أحدُهما : مشتقٌّ من صفةٍ له ؛ كالقادر والعالم ، في اشتقاقهما من علمه وقدرته .

والثاني : مشتقٌّ من فعلٍ له ؛ كالخالق والرازق والناصر والساتر ، في اشتقاق ذلك من خَلْقهِ ورَزْقهِ ونَصْرِهِ وسَتْرِهِ ، وهـٰذه أفعالٌ له ، وليست بصفات قائمةٍ بذاته[2]

وليس في أسمائه ما هو علىٰ وزن (فاعَلٍ) بفتح العين ، ولا يطلقُ ذلك في أفعاله ؛ لأنَّ المفاعلةَ تقتضي الشِّرْكةَ في الفعل ، إلا في أمثلةٍ نادرةٍ لا يُقاسُ عليها ، فإنْ أُضيفَ الفعلُ إلىٰ غيره جازَ إطلاقُهُ في بعض المواضع ؛ كقوله تعالىٰ : ﴿ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ ﴾ [البقرة : ٩] ، ولـٰكن لا يُتجاوزُ به عمَّا وردَ به

---

(١) قال الله تعالىٰ : ﴿ قُلْ مَن يَكْلَؤُكُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ مِنَ ٱلرَّحْمَٰنِ بَلْ هُمْ عَن ذِكْرِ رَبِّهِم مُّعْرِضُونَ ﴾ [الأنبياء : ٤٢] ، والكلاءة : الحراسة والحفظ .

(٢) فهي من صفات الأفعال الحادثة عند الأشاعرة ، ولا يضرُّ وصفه تعالىٰ بها ؛ لأنها تعلقات قدرته التنجيزية ، والتعلقات التنجيزية حادثة ، ومن قال بقدمها جعلها من باب التعلقات الصُّلُوحية ، وقيامها بالذات لا يضرُّ حينئذٍ ، وترجع إلىٰ صفة التكوين التي قال بها السادة الماتريدية .

النصُّ ، فلا يقال منه : خادعَ اللهَ ؛ لأنَّ النصَّ ورد بالمضارع من هـٰذا الفعل دون الماضي .

وليس في أسمائه عزَّ وجلَّ (فَعَالٌ) بفتح الفاء وتخفيف العين ، ولـٰكن يوجدُ ذلك في صفاته ؛ كالجَلال ؛ ولذلك قيل : ذو الجَلال والإكرام .

وكذلك (فُعَالٌ) بضم الفاء وتخفيف العين ، غيرُ موجود في أسمائه عزَّ وجلَّ ، ولـٰكن يجوز أن يقال : فلان في جُوار ربِّهِ ، وجِوار ربِّهِ ـ لغتان ـ إذا كان ملازماً لطاعته[١]

وكذلك (فِعَالٌ) بكسر الفاء وتخفيف العين ، ليس علىٰ وزنه شيءٌ من أسماء الله عزَّ وجلَّ .

وأما (فَعَّالٌ) بفتح الفاء وتشديد العين . . فموجود في أسمائه ؛ كالخَلَّاق ، والرَّزَّاق ، والغَفَّار ، والسَّتَّار ، والفَتَّاح ، ونحوِ ذلك إذا كان مفتوحَ الفاء مُشدَّدَ العين ، فأمَّا إن كان مضمومَ الفاء مُشدَّدَ العين . . فذلك غيرُ موجود في أسمائه .

وليس في أسمائِهِ ما هو علىٰ وزن (فَاعالٍ)[٢] ، ولا ما هو علىٰ وزن

---

(١) روى الدارامي في « سننه » (١٤٦٦) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً : « من صلَّى الصبحَ فهو في جوار الله ، فلا تخفروا الله في جاره ، ومن صلَّى العصرَ فهو في جوار الله ، فلا تخفروا اللهَ في جاره » ، قال الدارامي عقبه : (إذا أُمِّنَ ولم يفِ فقد غدر وأخفر) ، وعند البخاري (٣٩٠٥) من كلام الصدِّيق رضي الله عنه في ردِّه جوار ابن الدَّغِنَةِ : (وأرضىٰ بجوار الله) ، وعليه يجوز التسمية بـ(جار الله) .

(٢) كـ(سَاباط) للسقيفة بين الداريـنِ ، و(خاتام) لغة في الخاتم .

(فاعُولٍ)[1] ، ولا ما هو علىٰ وزن (فاعِلاءَ)[2] .

ولا ما هو علىٰ وزن (إفْعَالٍ)[3] ، ولـٰكن يوجد (الإِفْعَالُ) فيما يضاف إليه من أفعاله ؛ كالإِكْرَام ، ولذلك قيل له : ذو الجلال والإِكْرَام .

وأما وزن (فَعِيلٍ) في أسمائه عزَّ وجلَّ . . فكثيرٌ ؛ مثلُ : رَحِيمٍ ، وسَمِيعٍ ، وبَصِيرٍ ، وحَسِيبٍ ، وحَفِيظٍ ، ونحوِ ذلك .

وليس في أسمائه (فُعَيلٌ) بضم الفاء وفتح العين[4] ، ولا (فِعِيلٌ) بكسر الفاء والعين[5] ، ولا (إِفْعِيلٌ)[6] ، ولـٰكنَّهُ سمَّىٰ وحيَهُ الذي أنزله علىٰ عيسىٰ عليه السلام إنجيلاً ، فهـٰذا الوزن إذاً موجودٌ في أسماء كلامه ، دون أسماء ذاتِهِ .

وليس في أسمائه (فَعِيلاءُ)[7] ، ولا (فَيْعالا) بفتح الفاء ولا كسرها[8]

---

(١) كـ (الحانوت) الذي هو في الأصل دكَّان الخمَّار ، و(اليافوخ) الذي هو ملتقىٰ عظم مقدَّم الرأس ومؤخره .

(٢) كذا في (ج) ، ورسمت في (أ ، ب) : (فاعلا) ، وعلىٰ تقدير إرادة عدم الهمزة فيكون بتشديد اللام ؛ كـ (الباقِلاء) و(الباقِلَّىٰ) ، ومن أمثلة هـٰذا الوزن ـ ولا يأتي منه إلا الأسماء ـ : القاصعاء .

(٣) كـ (إعصار) و(إسكاف) و(إسحار) لبقلةٍ تسمن الماشية ، وهو وزن مصدر قياسي لـ (أفعلَ) ؛ كـ (الإسلام) و(الإيمان) و(الإحسان) .

(٤) كـ (حُنين) و(زُبَيْر) ، ومن معتل اللام : (قُصَيٍّ) و(لُؤَيٍّ) .

(٥) كـ (سِعِيد) و(رِغِيف) علىٰ لغة تميم .

(٦) كـ (إِقْليد) و(إبريز) ، ومنه اسم الشيطان (إبليس) .

(٧) مثل عجيساء وقريثاء .

(٨) كذا في جميع النسخ ، فليتأمَّل .

وليس في أسمائه (فَيْعُولٌ) إلا معتلٌّ ؛ وهو قَيُّوم ، وهو في الأصل (قَيْوُوم) ، فأدغمت إحدى الواوين منه في الأخرىٰ .

و(الفَعُولُ) في أسمائه كثيرٌ ؛ كالشَّكُور ، والصَّبُور ، والغَفُور ، ومن المهموز منه : الرَّؤُوف .

وليس في أسمائه (فَعُولاءُ)[1] ، ولا (إِفْعَوْلٌ)[2] ، ولا ما هو علىٰ وزن (فُعُّولٍ) مشدَّدَ العين بحال ، إلا السُّبُّوحُ القُدُّوسُ بضم السين والقاف وفتحهما .

وليس من أسمائه (فِعَّوْلٌ) بكسر الفاء وتشديد العين[3]

وليس في أسمائه ما هو علىٰ وزن (فِعلَىٰ) لا بفتح [الفاءِ][4] ولا بكسرها ولا بضمها[5] ، لا متحركةَ العين ولا ساكنتَها[6] ، إلا أنه قد يقع علىٰ كلامه اسمُ (الذِّكْرَىٰ) بمعنى الذِّكر ، ومن أسماء أنبيائه عليهم السلام علىٰ هـٰذا الوزن : عِيسَىٰ .

وليس في أسمائه عزَّ وجلَّ (فُِعْلاءُ) ممدودةً ، لا مفتوحةَ [الفاء]

---

(١) كـ (دبوقاء) لغراء تُصاد به الطيور ، ولكل ما يمطَّطُ ، و(جلولاء) عَلَمٌ علىٰ قرية بناحية فارس ، وفي (ب ، ج): (فوعل) بدل (فعولاء) ، ومثالُهُ : تَوْلَب وجَوْرَب .

(٢) كـ (إِدْرَوْن) لدرديِّ الزيت ، و(إِزمَوْل) للمصوِّت من الوعول ، ويحتمل أنه أراد وزن (أُفْعُول) ، وهو كثير ؛ منه : أُسبوع ، وأُخدُود ، وأُمْلُود ، وأُسْلُوب ، أما (أفعول) فلم يصرِّحوا به وزناً عربياً .

(٣) كـ (السِّنَّور) و(العِجَّوْل) .

(٤) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (العين) .

(٥) كـ (سَلْمىٰ) و(بُهْمَىٰ) و(ذِكْرىٰ) .

(٦) كـ (سَلَقىٰ) في المتحرك العين ، وسبق التمثيل للساكنة العين .

ولا مضمومةَ [الفاء][1] ولا مكسورتَها[2] ، ولا (فُعَلاءُ) بضم الفاء وفتح العين[3] ، ولا (فِعَلاءُ) بكسر الفاء ونصب العين[4] .

وعلىٰ وزن (فَعْلانَ) من أسمائه : الرحمٰن .

وليس فيها (فُعْلانٌ) بضم الفاء ولا بكسرها[5] ، ولا (فَعَلانٌ) بفتح الفاء والعين جميعاً[6] ، ولا (أَفْعلانٌ) بفتح الهمزة ولا بضمها ولا بكسرها[7] .

وليس فيها (مَفْعُلٌ) بفتح الميم والعين ، ولا بضم العين ولا بكسرها . . إلا المعتلُّ آخرُهُ ؛ كالمولىٰ ، وفي الاستعاذة يقال : مَعاذَ الله ؛ أي : أعوذ بالله ، فيكونُ في جملة الأفعال المقرونةِ بذكره من باب (مَفْعَل) معتلَّ العين ، وقد يجوزُ أن يقال في الدعاء : اللهمَّ ؛ ارزقْنا مَرْضَاتك ، ويرادَ به الرضا ، وذلك علىٰ قول من قال من أصحابنا : إنَّ الرضا من صفات الفعل ، فيكونُ ذلك فعلاً له علىٰ وزن (مَفْعَلٍ) معتلَّ العجُز .

ومن قال من أصحابنا برجوع الرضا منه إلىٰ معنىٰ إرادته للإنعام علىٰ من يرضىٰ عنه[8] . . فإنَّهُ يجعلُ ذلك من صفاته ، لا من أفعاله ، ولا يجيزُ

---

(1) ما بين المعقوفين في الموضعين في جميع النسخ : (العين) .

(2) كـ (صَحْراء) ، و(قُوباء) لما تقشَّر من الجلد ، و(عِلْباء) لعصب عنق البعير .

(3) كـ (نُفَساء) .

(4) كـ (سِيَراء) ضربٌ من البرود ، وأراد بنصب العين : فتحها .

(5) كـ (رُمّان) ، و(إِنْسان) .

(6) كـ (غليان) ، وهو مصدر قياسي فيما يدل على الحركة .

(7) كـ (أنبجان) ، و(أُقْحُوان) ، و(إِضْحيان) .

(8) أو جعله صفةَ معنىً غيرَ المعاني السبعة المشهورة .

الدعاءَ به[1] ، إلا أنْ يجعلَهُ عبارةً عن المرضيِّ من الطاعات ، فيسألَ التوفيقَ لها والعونَ عليها ، ويقال في عونِهِ لعباده : إنَّ ذلك معونةٌ منه لهم ، ويقال لثوابه : مثوبةٌ ، وقد سمَّى الله عزَّ وجلَّ في كتابه الثوابَ مثوبةً من عنده[2] ، وهي من أفعاله ، لا من صفاته الأزليّة ، وسمَّىٰ كلامَهُ موعظةً[3]

وليس في أسمائه (مُفْعُلٌ) بضم الميم والعين[4]

وفيها (مُفْعِلٌ) بضم الميم وكسر العين ؛ كالمُؤْمِن ، ويجوز أن يقال له : مُقْدِرٌ ومُعْلِمٌ ؛ إذا خلق لغيره قدرةً وعلماً ، ويقال له : مُكْرِمٌ ؛ إذا أكرمَ غيرَهُ .

ومن أسمائه علىٰ هـٰذا الوزن : المُغْنِي والمُحْيِي ، وهما من المعتلِّ العجز ، ومنها : المُمِيت .

ومنه[5] : المُسْمِعُ المُبْصِرُ أيضاً ، وقد سمَّى الله عزَّ وجلَّ بعضَ آياته مُبْصِرةً ؛ وهي الآية الظاهرة[6]

---

(١) كما لا يجوز أن يدعوَ فيقول : اللهم ؛ إني أسألك حياتك وعلمك .

(٢) فقال تعالىٰ في ثواب الخير : ﴿ وَلَوْ أَنَّهُمْ ءَامَنُواْ وَاتَّقَوْاْ لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ خَيْرٌ لَّوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة : ١٠٣] ، ووردت لفظة (المثوبة) علىٰ سبيل التهكم ؛ فقال تعالىٰ : ﴿ قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِندَ اللَّهِ مَن لَّعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ ﴾ [المائدة : ٦٠] .

(٣) في قوله تعالىٰ : ﴿ هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ [آل عمران : ١٣٨] ، وهـٰذا القول هنا هو مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري رحمه الله تعالى . انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٤٥) ، ونقل الإمام البيهقي كلا المذهبين في « الأسماء والصفات » (ص٤٦٥)

(٤) كـ (المُنْخُل) الذي يغربل به الدقيق .

(٥) يعني : من هـٰذا الوزن .

(٦) قال تعالىٰ : ﴿ فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ ءَايَٰتُنَا مُبْصِرَةً قَالُواْ هَٰذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴾ [النمل : ١٣] .

وليس في أسمائه (مِفْعَلٌ) بكسر الميم وفتح العين[١] ، ولا (مِفعِلٌ) بكسر الميم والعين[٢] ، ولا (مُفَعَّلٌ) بضم الميم وتشديد العين[٣] ، وإنما ذلك في أسماء خلقه ، ومنها : اسمُ نبيِّهِ مُحمَّدٍ صلَّى الله عليه وسلَّم .

وأمَّا (مُفَعِّلٌ) بضم الميم وكسر العين وتشديدها . . فموجودٌ في أسمائه ؛ كالمُبيِّن ، ويجوز : مُبِينٌ بالتخفيف ، وفي وزنه أيضاً : المُغِيث ، والمُقِيت .

وليس في أسمائه شيءٌ علىٰ وزن (مَفْعَلانٍ) بوجهٍ ، وقد جاء في اسم غيره : مَبْرَمانٌ ، ومَرْقَعانٌ[٤] ، ومَكْرَمانٌ ؛ بمعنى الكريم .

وعلىٰ وزن (المَفْعُولِ) في أسمائه كثيرٌ ؛ كالمَوْجُود ، والمَعْلُوم ، والمَعْبُود ، والمَحْمُود ، وذلك كلُّه بفتح الميم دون ضمِّها .

وليس منها (مَفْعُولاءُ) بوجهٍ[٥] ، ولا (مفْعالٌ) ، ولا (مِفْعِيلٌ)[٦] ، ولا (مِفْعالٌ) وإن أُطلِق الفعلُ المشتقُّ عنه عليه[٧] ؛ كقوله عزَّ وجلَّ : ﴿ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ ﴾ [البقرة : ٩] و﴿ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ ﴾ [المائدة : ٣٣] ، ولا (مُفاعَلٌ) بفتح العين بحال[٨]

---

(١) كـ (مِبْرَد) .

(٢) كـ (مِنْخِر) .

(٣) كـ (مُطَهَّم) للتامِّ الحسن ، وهو أيضاً السمين الفاحش السمن .

(٤) المبرمان : المفتول ، والمرقعان : الأحمق .

(٥) كـ (مَعْلُوجاء) غير أنه اسم لجمع العلوج .

(٦) كـ (مِسْكين) و(مِحْضير) .

(٧) كـ (مِقْلاء) اسم لعبة للأطفال ، و(مِدْماج) اسم للعِمامة ، ويكثر وصفاً ؛ كمِئْناث ومِعْطار ، ولم يرد في كلام العرب (مفعال) إلا بكسر الميم .

(٨) وذلك لدَلالته على الاشتراك والمفعولية ، وهو وزن قياسي .

ومن أسمائه ما هو على وزن (مُفْتَعِلٍ) ؛ كالمُقْتَدِرِ بكسر العين ، وليس فيها هٰذا الوزن بفتح العين[1] .

وليس فيها (مُنْفَعِلٌ) بالنون .

وفيها (مُتَفَاعِلٌ) ؛ كالمُتَعَالي ، و(مُفَيْعِلٌ) ؛ كالمُهَيْمِنِ .

وهٰذه الأمثلةُ التي ذكرناها أصولُها كلُّها ثلاثيَّةٌ قد زيدَ على بعضها ، وقد بيَّنَّا ما يوجدُ على بعضها من أسماء الله عزَّ وجلَّ وما لا يوجد من أسمائه على وزنه منها .

[ليس في أسمائه تعالىٰ أو صفاتِهِ موازين رباعية أو خماسية]

فأمَّا الأسماء الرباعيَّةُ والأسماء الخماسيَّةُ في اللغة : فليس في جملتها شيءٌ من أسماء الله عزَّ وجلَّ ؛ لأنَّ الحروفَ الأصليَّةَ في كلِّ اسمٍ من أسمائه ثلاثةٌ ، وما زادَ عليها من الحروف زوائدُ ، فلا معنىٰ لتطويل الكلام ببيان الأمثلة الرباعيَّةِ والخماسيَّةِ إذا لم يكن في جملتها شيءٌ من أسماء الله عزَّ وجلَّ ، والكتابُ موضوع في بيان ما يتعلَّق بأسماء الله عزَّ وجلَّ .

وإنما ذكرنا أمثلةَ الأصول الثلاثيَّةِ التي سبق ذكرُها ، وميَّزنا فيها بين ما أُطلِق من وزنها على أسماء الله عزَّ وجلَّ ، وبين ما لم يوجدْ منها فيها . . تأكيداً لقول أصحابنا بوجوب مراعاة التوقيف في أسمائه وترك القياس فيه

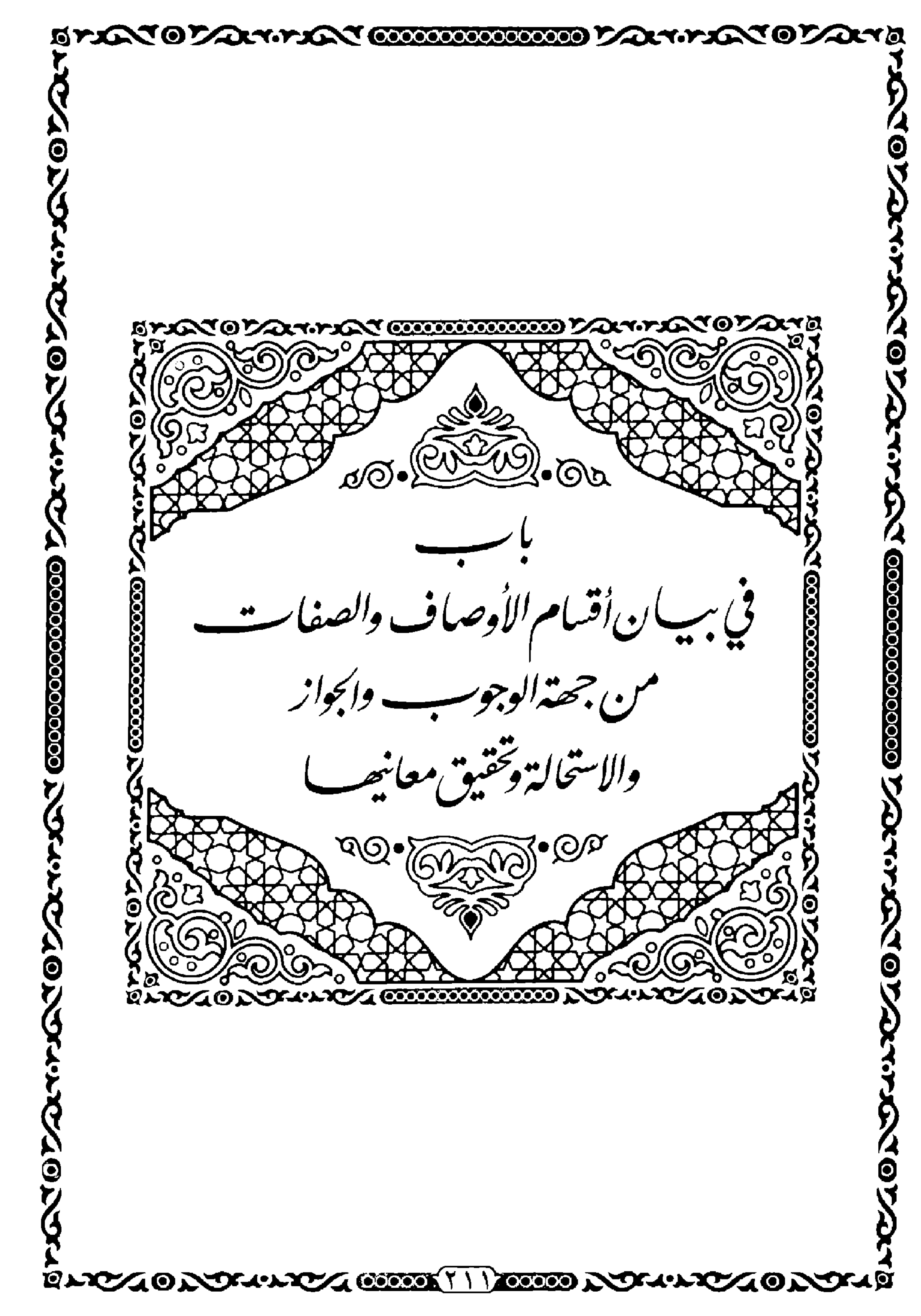
---

(١) لدلالته على المفعولية التي تنزَّه عنها الألوهية ، وهو وزن قياسي ، وكذا فيما سيأتي .

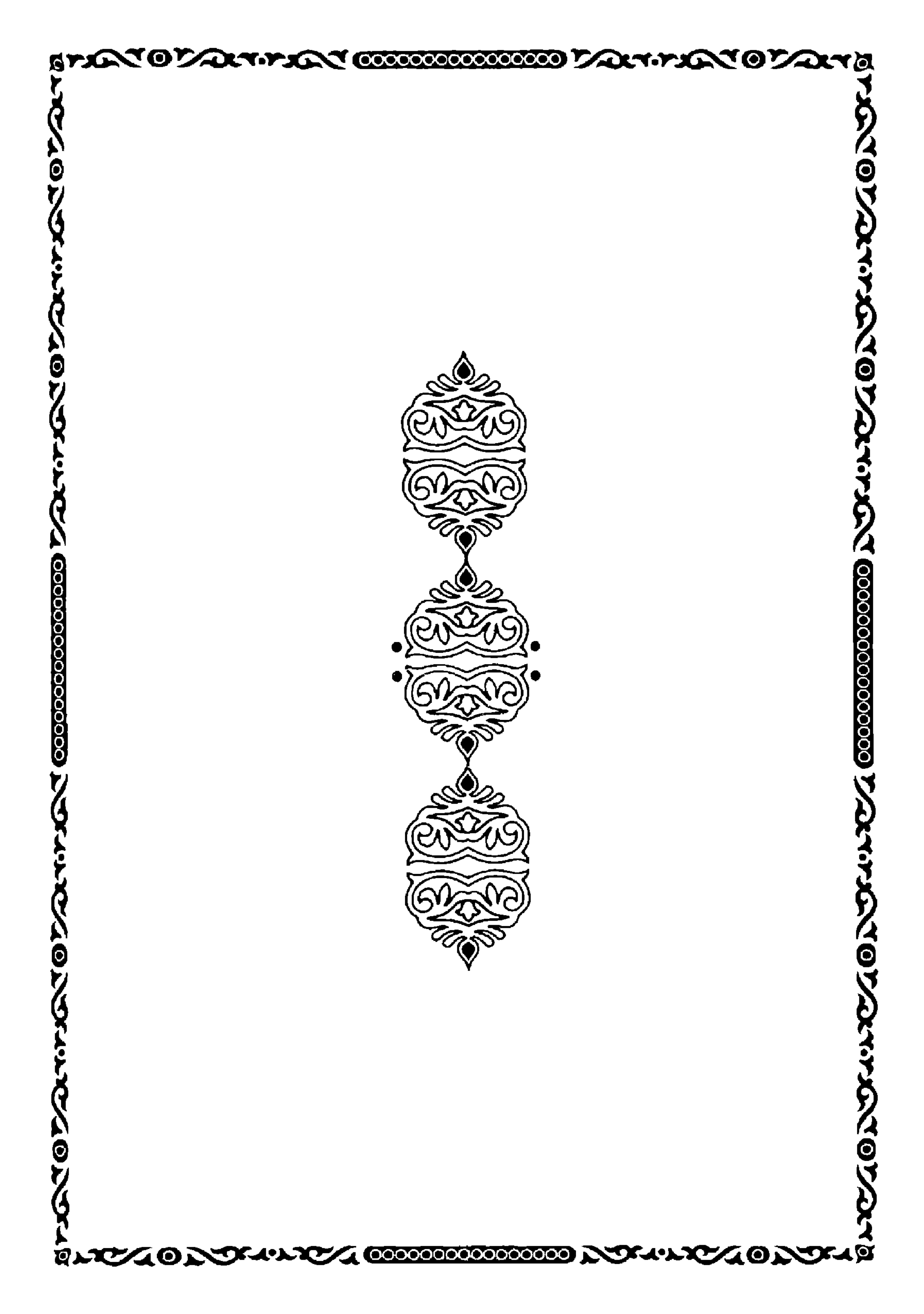
باللغة[1] ، أو من طريق العِبرة[2] ؛ إذ الأمثلةُ المتساوية في اللغة قد امتنع إطلاقُ بعضِها في اسم الله عزَّ وجلَّ مع إطلاق نظيره فيها ، والكلامُ في بيان مأخذِ أسماء الله تعالىٰ يأتي بعد هـٰذا إن شاء الله عزَّ وجلَّ[3]

● ● ●

(١) قوله : (فيه) كذا في جميع النسخ .
(٢) يعني : من طريق الاعتبار ، وهو تفنُّنٌ منه ؛ إذ هو بمعنى القياس .
(٣) انظر (١/ ٤٤٣) .



باب
في بيان أقسام الأوصاف والصفات
من جهة الوجوب والجواز
والاستحالة وتحقيق معانيها



باب
في بيان أقسام الأوصاف والصفات من جهة الوجوب والجواز والاستحالة وتحقيق معانيها

اعلمْ : أنَّ الأوصافَ التي تطلق على الموصوف ثلاثةُ أقسام :

أحدُها : وصفٌ واجبٌ للموصوف به لازمٌ له ، يستحيلُ كونُهُ علىٰ خلافِهِ .

والثاني : وصفٌ جائزٌ للموصوف به ، وخلافُهُ أيضاً جائزٌ وصفُهُ به .

والثالثُ : وصفٌ مستحيلٌ لا يجوزُ إطلاقه على الموصوف به ، ومَنْ وصفَه به كان مُحيلاً في وصفه[1]

[بيانُ الوصْفِ الواجبِ ، وذكْرُ ما يخصُّهُ سبحانَهُ مِنْ ذلكَ]

فأمَّا الوصفُ الواجبُ للموصوف[2] : فهو راجعٌ إلىٰ كلِّ ما استحقَّهُ الموصوف به لنفسه ، أو لمعنىً لا يقالُ فيه : إنه نفسُهُ ولا إنه غيرُهُ ،

---

(١) يعني : وصَفَهُ بوصف مستحيل في حقه سبحانه ، فالاستحالة هنا صفة للقائل به علىٰ مذهب الإمام الأشعري ومن لا يفرّق بين الوصف والصفة .

(٢) سواء كان حادثاً أو قديماً ؛ إذ الصفات النفسية للحادث واجبة له عقلاً ؛ كقبول الجوهر للأعراض .

وما كان من هـٰذا القبيل فلا يصحُّ وجودُ الموصوف به إلا وهو مستحقٌّ له .

فمثالُ ما استحقَّهُ الموصوف لنفسه : وجودُهُ[1] ، وكونُهُ شيئاً وذاتاً ونفساً ، والموجود لنفسه كان شيئاً وذاتاً ونفساً وموجوداً ، فما دامَ موجوداً فهو مستحقٌّ لهـٰذه الأوصاف[2] ، لا يجوزُ خروجُهُ عن استحقاقها

ومثالُ ما استحقَّهُ الموصوفُ به لمعنىً لا يقال : إنه نفسُهُ ولا إنه غيرُهُ : وصفُنا لله عزَّ وجلَّ بأنه عالمٌ ، قادرٌ ، مريدٌ ، حيٌّ ، سميعٌ ، بصيرٌ ، باقٍ[3] ، متكلمٌ ؛ لأنَّ هـٰذه الأوصافَ مشتقَّةٌ من صفات له أزليَّةٍ ؛ وهي : العلمُ ، والقدرة ، والإرادة ، والحياة ، والسمع ، والبصر ، والبقاء ، والكلام ، وصفاتُهُ الأزليَّةُ لا يجوزُ أن يقال فيها : إنها ذاتُهُ ولا إنها غيرُ ذاته ؛ لأنَّ معنى التغايرِ عندنا راجعٌ إلىٰ شيئين يصحُّ مفارقةُ أحدِهما للآخر بزمانٍ أو مكانٍ[4] ؛ فلا يصحُّ وجودُ الباريءِ مع عدم صفاته الأزليَّةِ ، ولا وجودُ صفاتِهِ مع عدمه ، فلذلك لم يُطلَقْ عليه وعليها لفظُ التغاير ، والكلامُ في معنى التغاير يأتي بعدَ هـٰذا إن شاء الله[5]

---

(١) وجود الحادث : حدوثه ؛ وهو تشخُّص ذاته خارجاً بعد عدم ، ووجود القديم : ثبوت ذاته خارجاً ـ يعني : عن الذهن ـ من غير أوَّليَّة ، وبه تعلم : أن التمثيل بالوجود فيه ـ كما يقولون ـ نوعُ تسمُّح ، وقد نقل الأستاذ ابن فورك في « مجرد مقالات الأشعري » (ص٢٨) أنه قال : (الموجود المطلق علىٰ معنى الثبوت أيضاً . . لا يقتضي معنىً به يكون موجوداً) .

(٢) لا بمعنىً قام به كما سبق التنبيه إليه .

(٣) انظر (١/ ٦٨٣) .

(٤) أو محلٍّ ، أو متعلَّق ، أما تغاير المفاهيم ؛ كتغاير الذات مع الصفات ، وتغاير الصفات فيما بينها ، وتغاير تعلقات الصفة الواحدة . . فلا يضرُّ .

(٥) انظر (١/ ٢٨٠) ، ويقال في الحادث : إنه ليس عينَ الجوهر مفهوماً ، وليس غيره وجوداً .

[بيانُ الوصفِ الجائزِ ، وذكرُ ما يخصُّهُ سبحانَهُ مِنْ ذلكَ]

وأمَّا الوصفُ الجائز على الموصوف به مع جوازِ خلافه عليه : فمثالُهُ : وصفُنا الجسمَ بأنه أسودُ ، مع جواز كونه أبيضَ .

وكذلك سؤالُ السائل عن وصفنا لله عزَّ وجلَّ بأنه خالقٌ ورازقٌ . . داخلٌ في هـٰذا القسم ؛ **لأنه لو لم يَخلق الخلقَ ولم يرزقِ المرزوقين . . لكان جائزاً**[1] ، وكان يكون مع ذلك حكيماً .

وليس قولُنا في هـٰذا كقول أصحابِ الأصلح من القدرية ؛ بإيجاب الخلق على الله تعالىٰ مع إيجاب التكليفِ عليه[2] ، ودعواهم : أنه لو لم يفعلْ جميعَ ما فعلَهُ على التفصيل الذي فعلَهُ . . لم يكن حكيماً[3] .

ولـٰكنَّا نقول : إنه حكيمٌ عادلٌ فيما فعل ، ولو فعل خلافَ أفعاله على التفصيل ، أو لم يفعلْ شيئاً ممَّا فعله . . لكان يكونُ أيضاً حكيماً[4] ،

---

(١) ويكون الجواز وصفاً لفعله تعالىٰ ، لا لذاته ، والفعل لا يكون إلا حادثاً ، والحادث ممكن ، وهو ملازم للجواز ، والقديم يستحيل وصفه بالجواز ذاتاً وصفاتٍ .

(٢) قوله (وليس قولنا . . .) يعني : لا نقلبُ الحقائقَ فنجعلَ عقلاً بعضَ الجائزات واجباً كما قالت القدرية .

(٣) وهو قول جمهور المعتزلة . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٢٤٧) ، وانظر « المغني في أبواب التوحيد والعدل » (١٤/ ٥٦) وما بعدها .

(٤) يعني : لتبيَّن لنا أن عدم التكليف مثلاً يكون حكمة ؛ إذ أفعالُهُ تعالىٰ هي عين الحكمة ، لا أننا نحكم بالحكمة على الله تعالىٰ ، ونُعَلِّلُها كما فعلت المعتزلة ، وبصفة الحكمة قال السادة الماتريدية ؛ قال أبو إسحاق الصفَّار في « تلخيص الأدلة » (ص٣٢٤) : (ومن كمال قدرة الله وحكمته : ابتلاؤه أهلَ التكليف بعبادته) ، وقال (ص٣٢٥) : (ومن =

لا اعتراضَ عليه فيما فعلَ ولا فيما لم يفعل ، وفي ذلك تحقيقُ قوله عزَّ وجلَّ : ﴿ لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ ﴾ [الأنبياء : ٢٣] .

وكلُّ وصْفٍ أدخلناه في قسم الجواز . . فمعناه راجعٌ إلى وصف الباريْ عزَّ وجلَّ بالقدرة عليه ، وإمكانِ إحداثه له[١]

وإذا قلنا في شيء : إنه يجوز كونُهُ . . فمرادُنا بذلك : أنه لا يستحيلُ حدوثُهُ ، هذا إذا أطلقنا في الأفعال المُنتظَرِ وقوعُها .

وأمَّا إذا أطلقنا لفظَ الجواز في الماضي من الزمان . . فإنَّ معناه يرجعُ إلى الشكِّ في كون ذلك الشيءِ وحدوثِهِ .

وإذا أطلقنا لفظَ الجواز في أحكام الشريعة . . رجعَ معناه إلى الإباحة ، وارتفاعِ الحظْرِ والتحريم عن إيقاعه وتركه .

[بيانُ الوصفِ المستحيلِ ، وذكرُ ما يخصُّهُ سبحانَهُ مِنْ ذلكَ]

وأمَّا المحالُ : فإنَّ العبارةَ فيه تُستعملُ من ثلاثة أوجه :

أحدُها : يدخلُ بالقصد تارةً في حدِّ الجواز ، وتارةً في حدِّ المحال ؛ وذلك كسؤال السائل عن حدوث ما عَلِمَ اللهُ عزَّ وجلَّ أنه لا يحدثُهُ ، وأخبرَ عن نفسه بأنه لا يفعلُهُ[٢]

= كمال قدرته وحكمته أن خلق بعضهم لينفعهم عاجلاً ، وبعضهم لينفعهم آجلاً ، وبعضهم لينفعهم عاجلاً وآجلاً ، وبعضهم للاعتبار) .

(١) يعني : لأفعاله سبحانه كما سبق التنبيه عليه .

(٢) أو ما يعبَّرُ عنه بالمستحيل لغيره ، أو المستحيل العرضي .

فيُقالُ له : إن أردتَ به إثباتَ قدرتِهِ عليه ، وصحةَ توهُّم حدوثه منه . . فهو جائزٌ ممكنٌ ، وإن أردت به أنه يحدثُهُ مع علمه بأنه لا يحدثُهُ ، أو مع خبره بأنه لا يفعلُهُ ؛ فيجتمع حدوثُهُ مع العلم بأنه لا يحدثُهُ . . فذلك محالٌ[1]

وكذلك القولُ في كلِّ مقدور لله عزَّ وجلَّ قد سبقَ خبرُهُ أو علمُهُ بأنه لا يفعله[2]

والوجهُ الثاني من المحال : يلزمُ وصفاً واحداً يستحيلُ علىٰ جميع الوجوه ؛ كقولنا : يستحيلُ أنْ يصيرَ السواد بياضاً ، والأزليُّ محدثاً ، والمُحدَث أزليّاً .

والوجهُ الثالث في معنى المحال : الإشارةُ به إلى القول الذي لا يصحُّ معناه ؛ كقولنا لمن ادَّعىٰ شيئاً فاسداً ، أو انتحلَ مذهباً متناقضاً : هـٰذا كلامٌ محالٌ ، وهـٰذا قولٌ مستحيلٌ ؛ أي : غيرُ صحيح معناه .

فهـٰذه أقسامُ الأوصاف والصفات في الوجوب والجواز والاستحالة عندَ أكثر أصحابنا .

[الخلافُ في حدِّ المستحيلِ]

وأما أبو الحسن الأشعريُّ رحمه الله : فإنه كان يحملُ المحالَ والمستحيلَ على الكلام الذي قد أُحيل عن سَنَنِ الصواب ، وعُدِلَ به عن

---

(١) لانقلاب العلم جهلاً حينئذٍ ، وهو مستحيل ، وما أدّىٰ إلى المحال فهو محال .

(٢) كوعده سبحانه أنه لا يعذِّب المؤمنين بالخلود في النار ، وهـٰذا بخلاف إيعاده ، وبهِ تعلمُ انقسامَ الخبر إلىٰ وعد ووعيد ، وأراد المصنف الأول منهما ؛ إذ لا يلزم من إخلاف الإيعادِ الكذبُ .

جهة الحقِّ[1] ، ويَستدلُّ علىٰ ذلك : بأنَّ معنىٰ هـٰذه الكلمة في اللغة مأخوذٌ من الحَوْلِ الذي هو التغييرُ من حال إلىٰ حال ، ومنه سُمِّيت الحَوالةُ حوالةً ؛ لتحوُّلِ الحقِّ بها من ذمَّة إلىٰ ذمَّة ، فدلَّ ذلك علىٰ أنَّ المحالَ ما عُدل به عن جهة الصواب ، ولا يقال للصواب : (محالٌ) وإنْ عُدِلَ به عن جهة الخطأ؛ لأنَّ الإطلاقَ فيه غلب على الخطأ المعدول به عن وجه الصواب[2] .

وإلىٰ هـٰذا القول ذهب أبو الهذيل وجماعة من المعتزلة .

والقولُ الأول الذي قاله قدماءُ أصحابنا أولىٰ بالصحَّة[3] ؛ لأنَّ المحالَ لو كان هو القولَ الذي أخطأ فيه قائلُهُ وحدَهُ ، وعبَّرنا عنه بأنه محالٌ مع صحَّة وجوده . . لكان محالاً صحيحاً ! وهـٰذا يؤدِّي إلىٰ أن يكون الذي صحَّ هو الذي استحال ! وإذا فسدَ ذلك رجَعَتْ حقيقتُهُ إلى الذي يمتنع وجودُهُ ويتعذَّر كونُهُ ، وإنْ أُطلِقَ لفظُهُ على الخطأ من الأقوال اتساعاً

[طُرُقُ معرفةِ الأحكامِ العقليةِ الثلاثةِ]

فإذا صحَّت معرفةُ الواجب والجائز والمحال . . فطريقُ الوصول إلىٰ معرفة ذلك علىٰ ثلاثِ مراتبَ :

---

(١) كذا نقله الأستاذ ابن فورك في « مجرد مقالات الأشعري » (ص٢٦٥) ، وذكره الإمام الأشعري في « مقالات الإسلاميين » (ص٣٨٨) قولاً لبعضهم ولابن الراوندي ، ومثَّلَ له بقول القائل : أتيتُكَ غداً ، وسآتيك أمسِ .

(٢) واختلف أهلُ اللغة في جواز إطلاق الكذب على المحال ؛ فجوز ذلك سيبويه ومن تابعه ، ومنع ذلك الأخفش . انظر « اشتقاق أسماء الله » للزجاجي (ص١٧٠ـ ١٧١) ، وقال : (والقول ما ذهب إليه سيبويه ، لأنه قد فرَّق بين المحال ومحال الكذب) .

(٣) لأنه راجعٌ إلى النظر إلىٰ ذات المستحيل من حيث هو هو ، لا إلى النظر إلى الخبر عنه .

أحدُها : ما يكون العلمُ به أوّلاً في العقل غيرَ مفتقر إلىٰ إثبات صحّتِهِ ، أو إحالةِ وجوده بدَلالةٍ[1] : وذلك كعلمِ العالم بوجوب زيادة الكلِّ علىٰ جزئه ، واستحالةِ كون الأزليِّ مُحدَثاً ، والمُحدَثِ أزليّاً ، ونحوِ ذلك .

والثاني : ما يحتاجُ في العلم به إلىٰ أدنى استدلالٍ من غير غموضٍ وجه الدلالة منه[2] : كالاستدلال بالفعل على الفاعل ، والبناءِ على الباني .

والثالثُ : ما يَدِقُّ الوصول إلىٰ معرفته ؛ لتعلُّقه بأصولٍ يجب تقديمُ المعرفة بها من طريق النظر والاستدلال ، دون الضرورة والبديهة[3] : وكلَّما كانت الوسائطُ بينَهُ وبين الضرورات أكثرَ . فالمعرفةُ به أغمضُ وأدقُّ ، والاستدلالُ عليه أدقُّ من الاستدلال علىٰ ما كانت وسائطُهُ أقلَّ ، واللهُ أعلم .

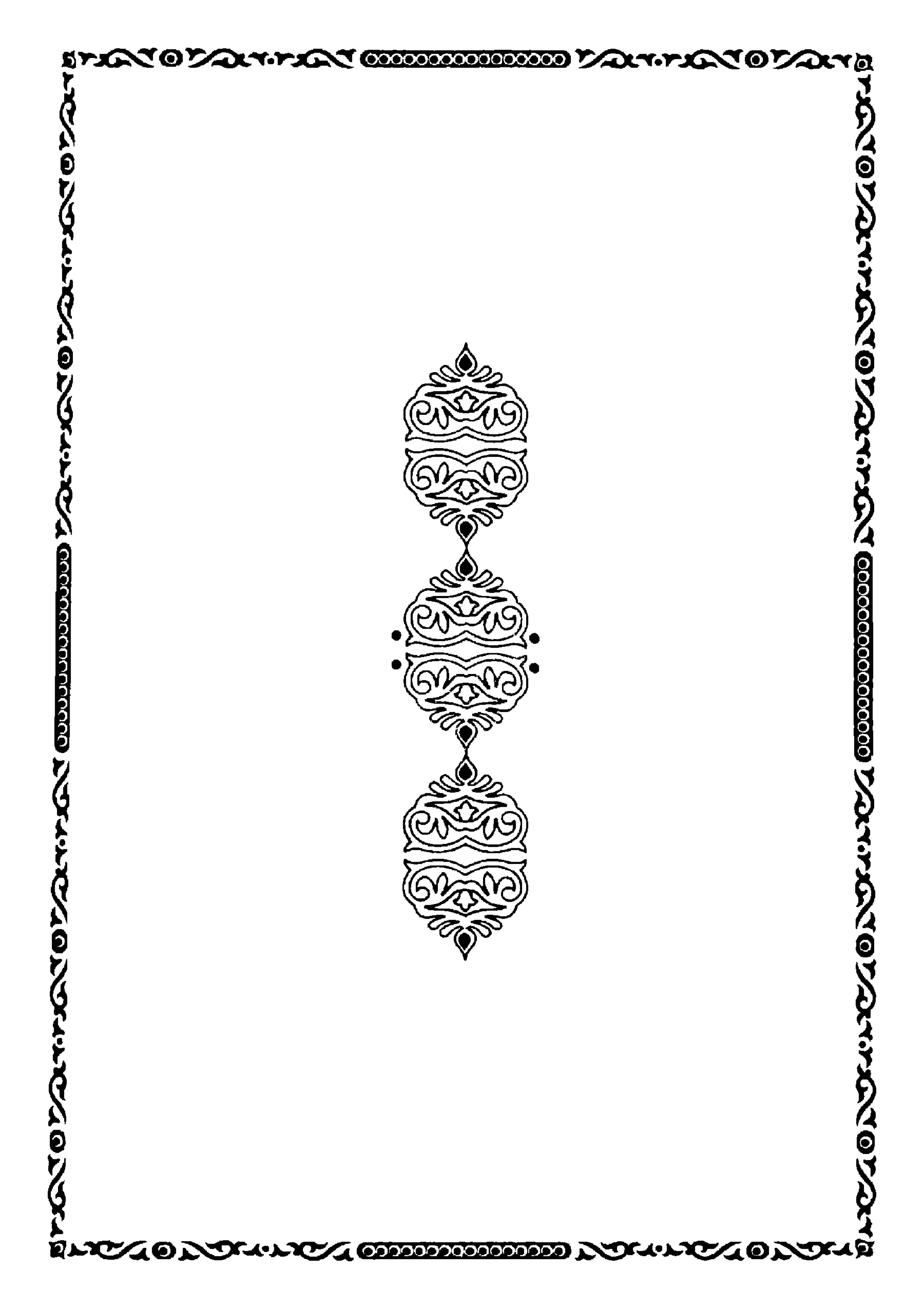
* * *

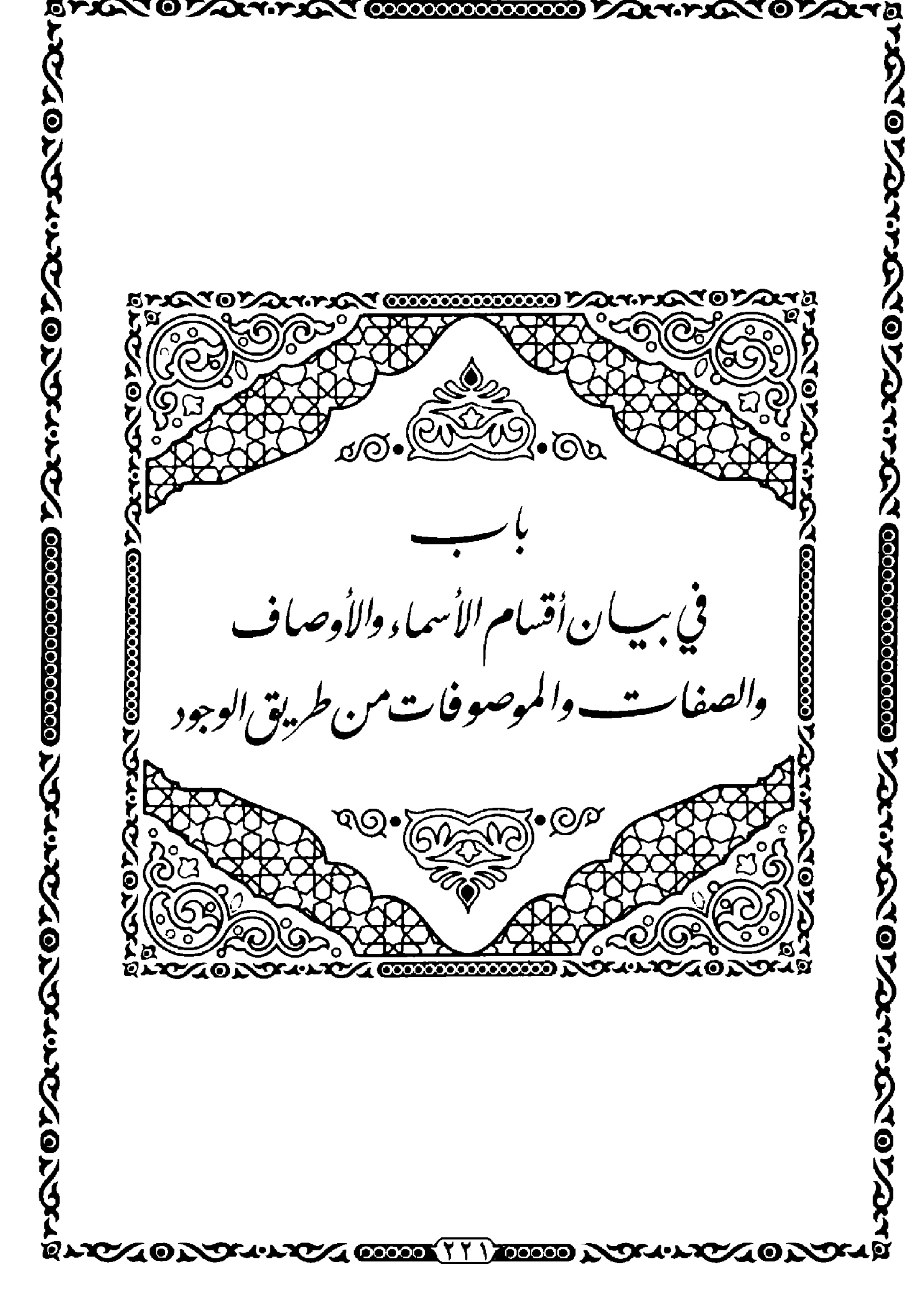
---

(١) وهو المعبَّرُ عنه بالضروريات والأوليات ، ويستلحق بهٰذا النوع : إدراك المحسَّات الظاهرة ، والمشاهدات الباطنة .

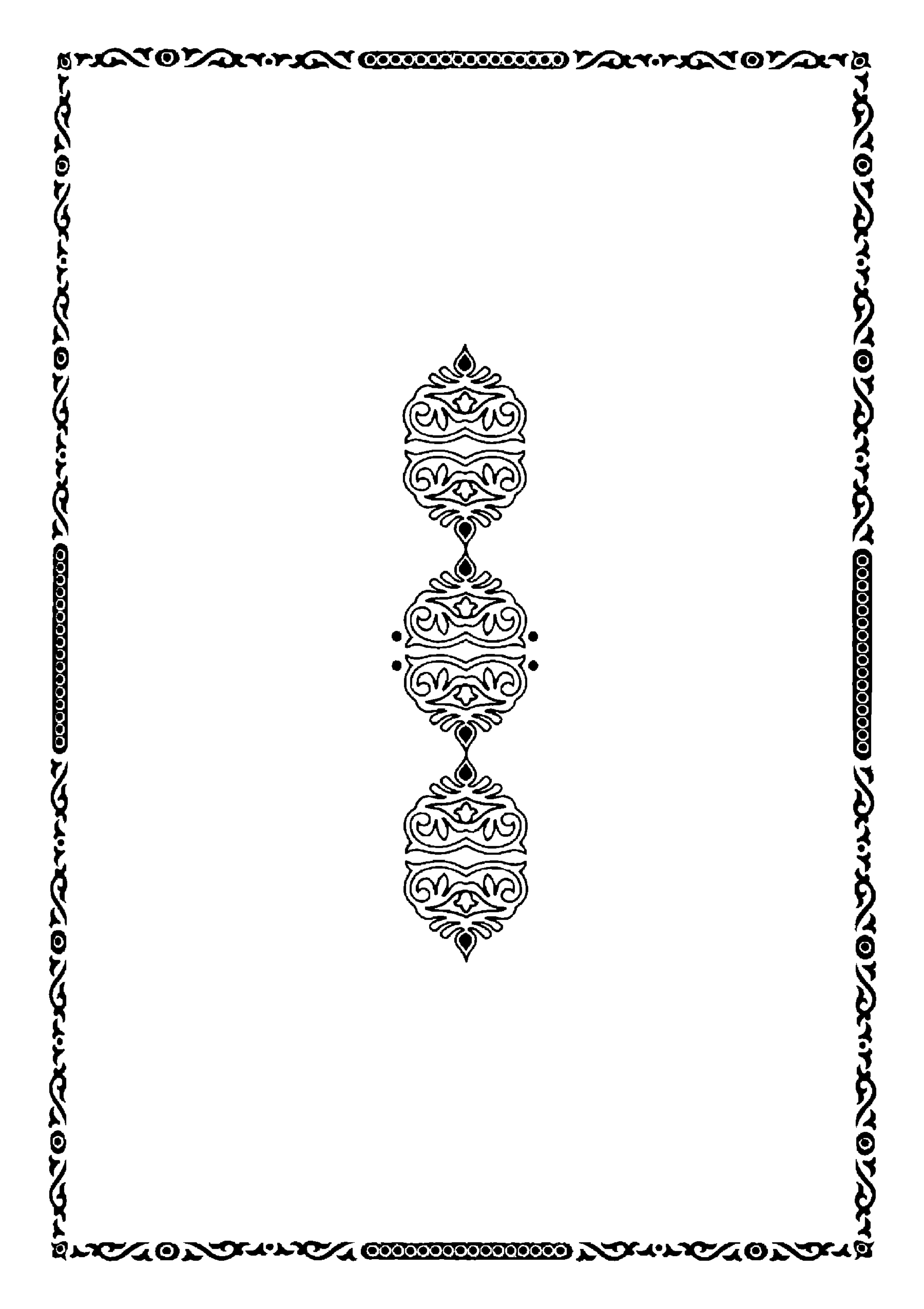
(٢) وهو المعبَّرُ عنه بالنظريات القريبة ، وهي رتبة فُويقَ الضروريات ، ودون النظريات التي تحتاج إلىٰ تأمُّل طويل ؛ إذ مقدماتُ هٰذا النوع من النظر ضرورية أو بديهية أو قريبة منهما .

(٣) وهو العلم النظري الخالص ، ومنه القياس المنطقي المعروف .





باب
في بيان أقسام الأسماء والأوصاف والصفات والموصوفات من طريق الوجود



باب
في بيان أقسام الأسماء والأوصاف والصفات والموصوفات من طريق الوجود

[أقسامُ الموجوداتِ عندَ أهلِ الحقِّ]

اعلمْ : أنَّ الموجوداتِ كلَّها قسمان :

أحدُهما : موجودٌ قائم بنفسه ، لا يقتضي في وجوده أكثرَ من نفسه .

والثاني : موجودٌ لا يقومُ بنفسه ، ويقتضي وجودُهُ وجودَ قائم بنفسه يكونُ هو قائماً به .

وكلُّ واحد من هٰذينِ النوعين قسمان : قديمٌ ، ومحدثٌ .

فالقديمُ القائم بنفسه : هو الإلٰهُ وحدَهُ لا غيرُهُ .

وكلُّ قائم بنفسِهِ سواه محدَثٌ ؛ واسمُهُ الجوهرُ ؛ فالجوهرُ محدَثٌ ، ولٰكنَّه قائمٌ بنفسه غيرُ مفتقر إلىٰ محلٍّ[1] ، وتفسيرُ ذلك : أنه يصحُّ وجودُهُ لا في محلٍّ .

---

(١) ولا تحسبنَّ الفراغَ المتوهَّم الذي يشغلُهُ زيدٌ مثلاً هو المحلَّ لزيد ، بل ذاك حيِّزُهُ ، وهو عدمٌ محض عند العقلاء ، وبه تعلم : أن زيداً وكلَّ ما شغلَ مكاناً هو جوهرٌ قائمٌ بنفسه ، خلافاً لعلم زيد مثلاً المفتقر إلىٰ محلٍّ هو زيدٌ ، وهٰذا معنىٰ قوله الآتي : (أنه يصحُّ وجوده لا في محل) ، ولم يقل : (لا في مكان) بشأن الحادث ، أو (لا في ذات) بشأن القديم .

وأمَّا قسمُ الموجود الذي لا يقومُ بنفسه فقسمانِ :

أحدُهما : صفاتُ الله الأزليّة ؛ وهي : علمه ، وقدرته ، وحياته ، وإرادته ، وكلامه ، وبقاؤه ، وسمعه ، وبصره ، فهـٰذه صفاتٌ له أزليّةٌ ، ونعوتٌ له أبديّةٌ ، وأسماؤُها صفاتٌ ، ولا يجوزُ تسميتُها أعراضاً[1]

والقسمُ الثاني من أقسام الموجود الذي لا يقومُ بنفسه هو : الأعراضُ القائمةُ بالجواهر ؛ وهي كلُّها حوادثُ متعاقبةٌ على الجواهر والأجسام لا يصحُّ بقاؤُها[2] ، ولا وجودُ المتنافيين منها في محلٍّ واحد .

وأجناسُها مختلفة : فمنها : الألوان ، ومنها : الأكوان[3] ، ومنها : الطعوم ، ومنها : الروائح ، ومنها : الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، ومنها : صفاتُ الحيِّ من المحدثات ؛ كالحياة ، والعلم ، والقدرة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والإرادة ، وغيرُ ذلك من صفات الحيوانات وأعراض الأجسام[4]

فإذا صحَّ أنَّ أقسام الموجودات ما ذكرناه . . فالاسمُ واقعٌ علىٰ كلِّ موجودٍ منها ؛ علىٰ مذهب من يقول من أصحابنا : إنَّ الاسمَ هو الصفةُ[5] ،

---

(١) لأن الأعراض مشتقة من العُرُوض ؛ بمعنىٰ : أنه لم يكن ثم كان ، وهـٰذا منافٍ للقدم .

(٢) وهـٰذا جرْيٌ منه علىٰ مذهب المحققين من عدم بقاء العرض زمانين ؛ قال تعالىٰ : ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾ [الحديد : ٣] ، ولا شيء معه ليثبت آخراً ؛ إذ الجوهر تبعٌ بالضرورة ؛ لأن وجوده مشروط بوجود العرض .

(٣) والفرق بين الأكوان وسائر الأعراض : أن الأكوان أعراضٌ لا ينفكُّ عنها حادث ما ، فكلُّ حادث متصفٌ بالحركة أو السكون ، وبالاتصال أو الانفصال .

(٤) في (ب ، ج) زيادة : (الجامدة) .

(٥) انظر (١٣٢/١) .

وكلُّ ما لا يقومُ بنفسه ؛ من الأعراض ، ومِنْ صفات الله عزَّ وجلَّ . . يقعُ عليه اسمُ الصفة عند جميعِ أصحابنا[1]

وعند أبي الحسن الأشعري : الوصفُ هو الصفة ؛ كالوعد والعِدَة ، والوزنِ والزِّنَة ، والوجهِ والجِهَة ، وكلُّ صفةٍ عندَهُ وصفٌ[2]

وعند الباقين من أصحابنا : أنَّ الوصفَ يختصُّ بقول القائل إذا وصف به غيرَهُ ، فيكونُ قولُهُ صفةً له في نفسه ؛ لأنه صارَ به قائلاً ، ووصفاً لِمَنْ أخبر به عنه ؛ لأنه صارَ به مخبَراً عنه[3]

وفي هٰذه الجملة التي قدَّمناها مواضعُ خلافٍ :

[خلافُ المبتدعةِ في الموجوداتِ]

أوَّلُها : الخلافُ مع نفاة الأعراض : وهم الذين قالوا : لا موجودَ إلا الأجسام ، ونفَوا جميعَ الأعراض ؛ وهم طائفةٌ من الدهرية ، وأكثر السُّمَنِية ، وبه قال الأصمُّ المعروف بابن كيسانَ من المعتزلة[4]

والخلافُ الثاني : مع قوم وافقونا في إثبات جنس الأعراض ، إلا أنهم سمَّوها أجساماً ، وزعموا أنَّ الموجوداتِ كلَّها أجسامٌ : وهٰذا مذهبُ هشام بن الحكم الرافضي ، وكان يزعمُ أنَّ الألوانَ أجسامٌ ، والحركاتِ كلَّها

---

(١) وعليه : كلُّ عرضٍ صفةٌ ، وليس كل صفة عرضاً .

(٢) انظر (١/ ١٤٩ ـ ١٥٠) .

(٣) انظر (١/ ١٤٨) .

(٤) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص ٣٤٣ ، ٣٤٨ ـ ٣٤٩) ، و« شرح الأصول الخمسة » (ص٩٦) ، وقال إمام الحرمين في « الشامل » (ص١٦٨) : (والإسلاميون بأجمعهم أثبتوا الأعراض على الجملة ، وإن اختلفوا في التفاصيل ، ولم يخالف في أصل إثباتها من المنتمين إلى الإسلام إلا ابنُ كيسان الأصم ، فزعم أن العالم كله جواهر) .

أجسامٌ ؛ وأنَّ حقيقةَ الجسم أنه موجودٌ ، وكلَّ موجود جسمٌ ، وكلَّ جسم موجودٌ[1] .

والخلافُ الثالث : مع النَّظَّام : فإنه أثبت أجناسَ ما نسمِّيه أعراضاً ، إلا أنه زعمَ أنَّ بعضَ تلك الأجناس أجسامٌ ؛ فاللونُ عنده جسمٌ ، والاستطاعةُ جسمٌ ، والخواطرُ التي تخطرُ في القلب أجسامٌ عندَهُ !

ووافقَنا على أنَّ الحركاتِ أعراضٌ ، إلا أنه زعم أنه لا عرضَ إلا الحركةُ ، وزعم أنَّ العلمَ حركةٌ من حركات القلب ، والإرادةَ أيضاً حركةٌ من حركات القلب ، وأجاز تداخلَ الأجسام اللطيفة في محلٍّ واحد ؛ كالألوان ، والطعوم ، والأصوات ، ونحوها[2]

والخلافُ الرابع : مع النجَّار : فإنه زعمَ أنَّ المُحدَثاتِ كلَّها أعراضٌ ، وأنَّ الجسمَ أعراضٌ مجتمعةٌ مخصوصةٌ ؛ وهي الأعراضُ التي لا تنفكُّ الأجسامُ منها[3] .

والخلافُ الخامس : مع أبي هاشم[4] ؛ رئيسِ المتأخرين من القدرية : وذلك أنه وافقَنا في إثبات أكثرِ الأعراض ، وخالفَنا في ثبوت أجناسٍ منها ؛

---

(١) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٤٤ ـ ٣٤٥) ، و« الملل والنحل » (١/ ٥٦) ، ومذهبه مضطرب في هاذه المسألة ، ويلزم من مذهبه كونُ الإلـٰه جسماً ؛ لكونه موجوداً ، ولذلك عُرف بالتجسيم .

(٢) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٤٧) ، و« التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض » (ص٢٥٠) ، و« الملل والنحل » (١/ ٥٦) .

(٣) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣١٧) ، وحكي ذلك عن ضرار وحفص من المعتزلة . انظر « التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض » (ص٤٩) .

(٤) عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي ، زعيم البهشمية .

كالشك ، واللذة ، والموت ، والعجز ، والإدراك ، فإنَّ الصحيحَ من مذهبه نفيُ هٰذه المعاني ، ولا تختلفُ أصحابُهُ في نفي الإدراك ، وتختلفُ في نفي غيره ممَّا ذكرناه ، وقد نفىٰ أبو هاشم وأبوه أن يكونَ بقاءُ الأجسام معنىً ، وأثبتَ فناءها معنىً من المعاني[1].

وكلُّ المعتزلة مع الجهميَّة والنجَّارية مجمعون علىٰ نفي علم الله وقدرته وبقائه وسائرِ صفاته الأزليَّةِ ، وقالوا : إنه لم يكن له في الأزل اسمٌ ولا صفةٌ[2] .

وناقضَ أبو الهذيل في العبارة فقال : إنَّ الله عزَّ وجلَّ عالمٌ بعلم ، إلا أنَّ علمَهُ نفسُهُ ، ولم يُجز القولَ بأنَّ نفسَهُ علمٌ ، وقال أيضاً : إنه سبحانه قادرٌ بقدرة ، وقدرتَهُ نفسُهُ ، وليس نفسُهُ قدرتَهُ ، ولا قدرتُهُ علمَهُ[3].

وأمَّا الإرادةُ والكراهةُ : فهما عند البصريِّين من المعتزلة فعلانِ حادثان ،

---

(١) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٥٩ ، ٣٦٧) ، و« الفرق بين الفرق » (ص ١٩٦) ، و« التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض » (ص ٢٠٧ـ ٢٠٩) .

(٢) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٦٤ ، ٥٠٤) ، وما تقدم (١/ ١٤٧ـ ١٤٨) ، ولا يخفىٰ أنهم أثبتوا الأحوال من هٰذه الصفات ، ولذا لم يلزم تكفيرهم .

(٣) قال الإمام الأشعري في « مقالات الإسلاميين » (ص٤٨٥) : (وهٰذا أخذه أبو الهذيل عن أرسطاطاليس ، وذلك أن أرسطاطاليس قال في بعض كتبه : إن البارئ علمٌ كلُّه ، قدرةٌ كلُّه ، حياةٌ كلُّه ، سمعٌ كلُّه ، بصرٌ كلُّه ، فحسن اللفظ عند نفسه وقال : علمه هو هو ، وقدرته هي هو) ، وقال القاضي عبد الجبار في « شرح الأصول الخمسة » (ص١٨٢ـ١٨٣) : (وقال أبو الهذيل : إنه تعالىٰ عالم بعلم هو هو ، وأراد به ما ذكره الشيخ أبو علي ، إلا أنه لم تتخلص له العبارة) ، وما ذكره الشيخ أبو علي هو : (أنه تعالىٰ يستحق هٰذه الصفات الأربعة ، التي هي : كونه قادراً عالماً حياً موجوداً لذاته) .

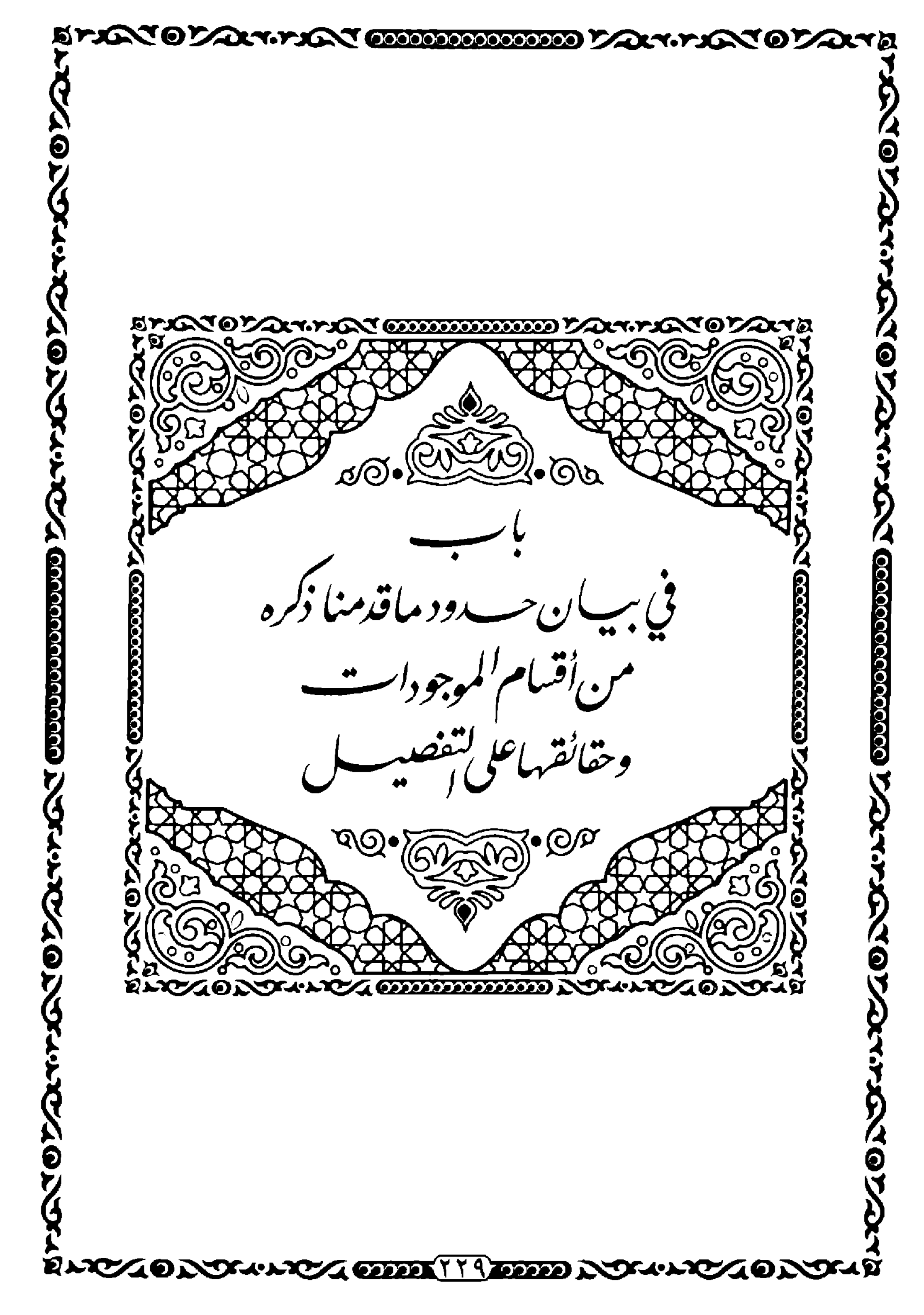
وعند الكعبيِّ منهم : أنَّ وصفَهُ بالإرادة مجازٌ ، وكلامَهُ حادثٌ[1]

والكلامُ في إثبات الصفات يأتي في بابٍ بعدَ هٰذا إن شاء الله عزَّ وجلَّ[2]

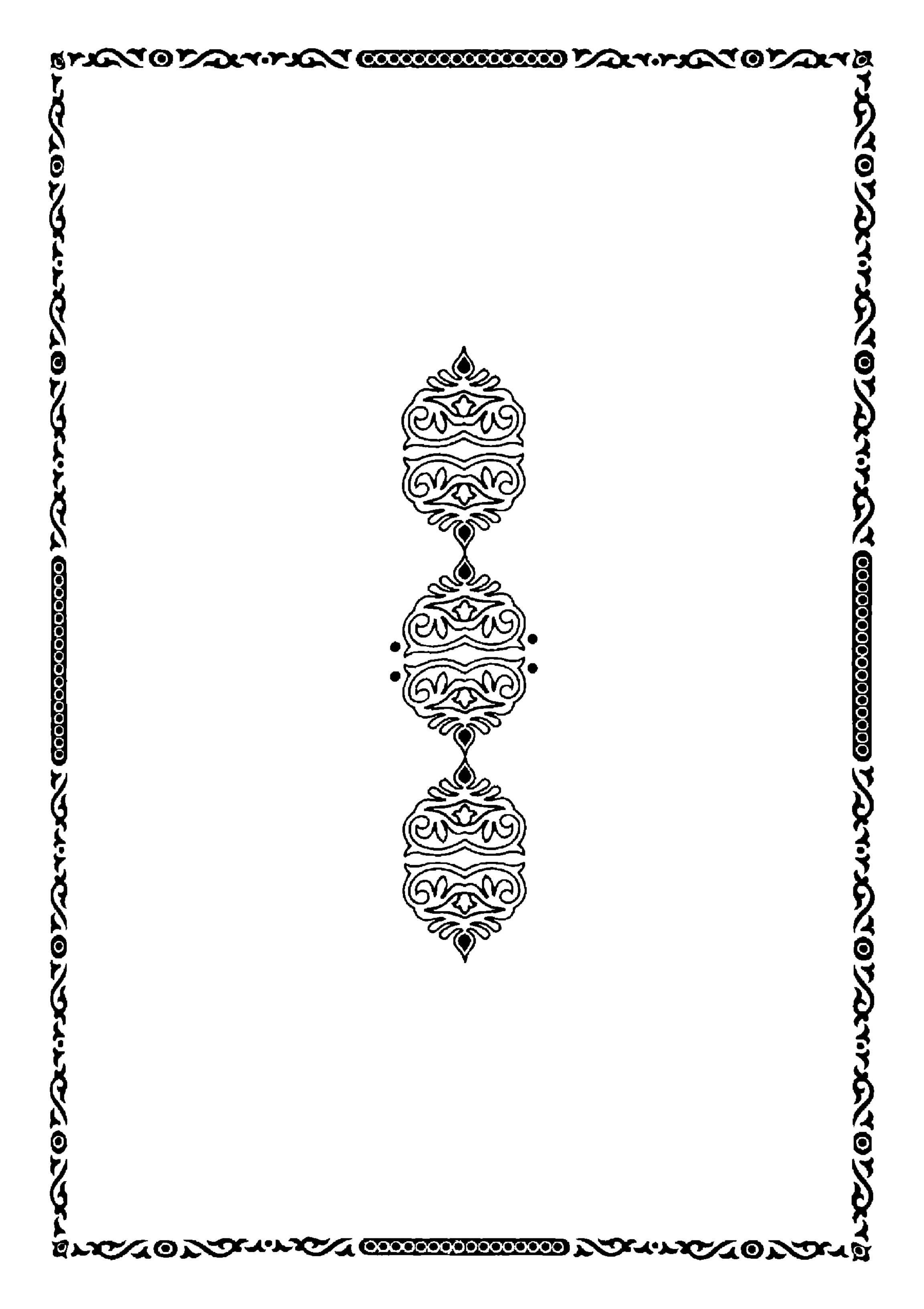
• • •

(١) انظر « شرح الأصول الخمسة » (ص٤٤٠) ، وعزى المصنف في « الفرق بين الفرق » (ص١٨١ـ١٨٢) القولَ بالمجاز إلى الكعبي والنظام وأتباعهما ، وسيأتي ذلك (ص٣/٤٨٣) .

(٢) انظر (١/ ٣٨٦) ، وقوله : (في إثبات الصفات) ليس في (أ) .



باب
في بيان حدود ما قدمنا ذكره من أقسام الموجودات وحقائقها على التفصيل



باب
في بيان حدود ما قدمنا ذكره
من أقسام الموجودات وحقائقها على التفصيل

اختلفوا في الفَرْقِ بين الشيء والموجود :

فقال أصحابُنا : معناهما واحدٌ ، وكلُّ شيء موجودٌ ، وكلُّ موجود شيءٌ ، والمعدومُ ليس بشيء ؛ لأنه ليس بموجود[1]

وزعمَتِ المعتزلةُ : أنَّ المعدومَ شيءٌ إذا صحَّ وجوده[2] ، وما يستحيلُ وجوده فلا يقال : إنه شيءٌ ، واسمُ الشيء عندَهم يشتملُ على الموجود والمعدوم[3] .

[حدُّ الشيءِ وخلافُهم فيهِ]

واختلفت عبارتهم في حدِّه :

فمنهم من قال : حدُّ الشيء : ما صحَّ أن يكون معلوماً[4] .

---

(١) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٢٥٢) ، و« تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل » (ص٣٤ ـ ٣٥) ، و« الشامل في أصول الدين » (ص ١٢٤) .

(٢) يعني : إذا أمكن وجوده ؛ يريدون : المعدومَ الممكن الوجود ؛ إذ لا خلاف أن المعدومَ المستحيلَ الوجود ليس بشيء .

(٣) وذلك : أن الشيء عندهم هو المعلوم ، والمعدوم الممكن معلوم ، والمسألة فيها نزاع ، وانظر « شرح العقائد النسفية » (ص٣٥٣) .

(٤) وهو قول أبي علي الجبائي . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٥١٩ ، ٥٢٢) ، وعزاه=

وقال أصحاب أبي هاشم منهم : الشيءُ : ما يصحُّ أن يُعلم ويُخبرَ عنه علىٰ أيِّ صفة كان ؛ من وجود أو عدم ، أو حدوث أو قدم[1]

وهـٰذا حدٌّ فاسدٌ يَبْطلُ علىٰ قولهم بالحال التي ادَّعَوْها ؛ فإنهم زعموا : أنَّ الله عزَّ وجلَّ بكونه عالماً حالاً ، وبكونه قادراً حالاً ، وبكونه حيّاً حالاً ، وكذلك قالوا في كلِّ قادرٍ عالمٍ حيٍّ في الشاهد ، وزعموا : أنَّ تلك الحال لا توصفُ بالوجود والعدم ، ولا بالحدوث والقدم ، ولا بأنها شيءٌ ولا بأنها لا شيءٌ ، وقد أخبروا عنها بأنها لا موجودةٌ ولا معدومة ، فقد صحَّ الخبرُ عنها والعلمُ بها ، ومع ذلك فلا يقال : إنها شيءٌ ![2]

فإن قالوا : ما علمناها ولا أخبرنا عنها ، ولـٰكنَّا علمنا الذاتَ العالمةَ القادرةَ الحيَّةَ مُستحِقَّةً لها ، وأخبرنا عن الذات واستحقاقِها لها

قيل : إذا لم تقولوا : إنها معلومةٌ ولا مجهولة . . فقد علمتم أنها لا معلومةٌ ولا مجهولةٌ ، وإذا قلتم : إنه لا يصحُّ الخبرُ عنها . . فقد أخبرتم عنها بأنه لا يُخبَرُ عنها ، فقد دخل حكمُها في حدِّ الشيء ولم تكن شيئاً ! فبطل تحديدُكم[3] .

= إمام الحرمين إلى المعتزلة . انظر « الشامل في أصول الدين » (ص١٢٤) .

(١) وقد عزاه الإمام الأشعري في « مقالات الإسلاميين » (ص٥١٩) إلىٰ أبي علي الجبائي ، والشهرستانيُّ في « الملل والنحلل » (ص ٧٧) إلى الخياط من معتزلة بغداد .

(٢) ووجه التناقض في كلامهم : أن الحال معلومة ومخبَرٌ عنها ، وما كان كذلك عندهم فهو شيء ، ثم قالوا : إن الحال لا يجوز أن تكون شيئاً !

(٣) يعني : الحدَّ الذي صنعتموه في تعريف الشيء .

وقال هشامٌ الفُوْطيُّ ؛ وهو من رؤساء المعتزلة : إنَّ المعدومَ الذي كان موجوداً ثم عُدِمَ . . شيءٌ ، والمعدومَ الذي لم يوجدْ ليس بشيء[1]

ودليلُ فاسدِ قولِهِ واضحٌ من جهة قياس أحدِ المعدومين على الآخر ؛ لاستوائهما في العدم ، ولا ينفصلُ ممن عَكَسَ عليه فَرْقَهُ وزعم أنَّ المعدومَ الذي لم يوجدْ هو الشيءُ ، والذي وُجِدَ ثمَّ عُدِمَ ليس بشيء .

وقال هشامُ بن الحكم الرافضيُّ : حدُّ الشيء : أنه جسمٌ ، وكلُّ شيء جسمٌ .

ولذلك زعم أنه مُحدَثٌ ، ولذلك امتنعوا من وصف الله عزَّ وجلَّ بأنه شيء ، وقالوا : نقول : إنه مشيِّئُ الأشياء ، ولا نقول : إنه شيءٌ[2] .

وتسميةُ الله عزَّ وجلَّ نفسَهُ شيئاً بقوله : ﴿ قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَـٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ ﴾ [الأنعام : ١٩] . . كافٍ في إبطال قولهم[3]

وزعمت الكراميّةُ ؛ مجسمةُ خراسانَ : أنَّ حدَّ الشيء : ما كان جسماً أو

---

(١) حكاه الإمام الأشعري في « مقالات الإسلاميين » (ص١٥٨) .

(٢) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٥٢١) .

(٣) قال الإمام الأشعري في « مقالات الإسلاميين » (ص١٨١) : (واختلف المتكلمون : هل يسمى الباريُ شيئاً أم لا ؟ علىٰ مقالتين : فقال جهم وبعضُ الزيدية : إن الباريُ لا يقال : إنه شيء ؛ لأن الشيء هو المخلوق الذي له مثلٌ ، وقال المسلمون كلُّهم : إن الباريُ شيء لا كالأشياء) ، وهـٰذا منهم بمثابة قولنا : موجودٌ لا كالموجودات ، ومن عجائب جهم بن صفوان : أنه احتجَّ بقوله تعالىٰ : ﴿ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [الملك : ١] بأنه تعالىٰ ليس بشيء ، فقال : (لو كان شيئاً لكان قادراً علىٰ نفسه) ، والآية التي ذكرها المصنف حجة علىٰ جهم ، فوجب تخصيص هـٰذا العموم . انظر « تفسير الرازي » (٣٠/ ٥٣) .

عَرَضاً ، ولذلك زعموا : أنَّ الباريَ سبحانه جسمٌ ، وأنَّ صفاتِهِ أعراضٌ[1] ، والكلامُ عليهم يأتي في حدِّ الجسم أيضاً[2]

ثمَّ الدلالة علىٰ أنَّ المعدومَ ليس بشيء : قولُهُ تعالىٰ : ﴿ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا ﴾ [مريم : ٩] [3].

فإنْ عارضوه بقوله تعالىٰ : ﴿ إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ ﴾ [الحج : ١] وقالوا : قد سمَّاها شيئاً قبل وجودها .

قيل لهم : قد سمَّاها أيضاً عظيماً ، وقد أجمعنا علىٰ أنَّ المعدوم لا يُسمَّىٰ عظيماً على الحقيقة ، فإن كان معناه أنَّ الساعةَ إذا وُجِدَتْ تكون عظيماً . . فكذلك إذا وُجِدَتْ تكون شيئاً[4]

وكلُّ آية في القرآن فيها تسميةُ المعدوم شيئاً فهو علىٰ طريقِ المجاز ؛ لأنه يؤول إلىٰ أنْ يكونَ شيئاً عند وجوده ، فيكونُ من باب تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه[5] ؛ وذلك كقوله عزَّ وجلَّ : ﴿ إِنِّىٓ أَرَىٰنِىٓ أَعْصِرُ خَمْرًا ﴾ [يوسف : ٣٦] ، فسمَّى العنبَ خمراً ؛ لأنه يؤول بالعصر إلىٰ أن يصيرَ خمراً[6]

---

(١) وعزاه الإمام الأشعري إلىٰ عموم المشبهة ، وكثير من المجسمة . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٢١٢ ـ ٢١٣ ، ٥١٨) .

(٢) فإنه القائم بنفسه المؤلف من أجزاء ، واختلفوا في عددها . انظر (٢/ ١٢٦) .

(٣) وقوله تعالىٰ : ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا ﴾ [النور : ٣٩] ، فقد نفى الشيئية عن عدم الماء ، وقوله تعالىٰ : ﴿ أَوَلَا يَذْكُرُ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْـًٔا ﴾ [مريم : ٦٧] . انظر « تلخيص الأدلة » (ص١٩٩) .

(٤) فلا تحقُّق لشيئيَّتها إلا عند وجودها .

(٥) وهـٰذا هو المعروف عند البلاغيين بـ (مجاز الأَوْل) ، و(مجاز المشارفة) إن كان على الفور ، وهو من المجاز المرسل .

(٦) ومثله قوله تعالىٰ : ﴿ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ [البقرة : ٢] يعني : الصائرين للتقوىٰ .

وسنذكرُ بعدَ هـٰذا ما يؤدِّي إليه قولُ من يقول : (إنَّ المعدوم شيءٌ) من أنواع الإلحاد ، ومضاهاةِ الدهريَّة وغيرِهم ؛ إذا انتهينا إلىٰ تفسير أسماء الله عزَّ وجلَّ على التفصيل إن شاء الله عزَّ وجلَّ[1]

[حدُّ الموجودِ وخلافُهم فيهِ]

واختلفوا في حدِّ الموجود :

فقال شيخُنا أبو الحسن الأشعريُّ رحمه الله : الموجودُ : هو الثابتُ الذات[2]

وقال القدماءُ من أصحابنا : الموجودُ : ما كان صفةً أو موصوفاً .

وبنَوه علىٰ أصلِهِم في أنَّ الصفة لا تُوصف[3] ، وأصلِهِم في أنَّ المعدومَ لا يكون موصوفاً[4]

وقال سليمان بن جرير[5] : الموجودُ : ما له وجودٌ ، والوجودُ : صفة قائمةٌ بالموجود .

---

(١) انظر (٢/ ١٤٧) .

(٢) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٢٧) ، وعبارته : (وأما الموجود المطلق الذي لا يتعلق بوجود الواجد له.. فهو الثابت الكائن الذي ليس بمنتفٍ ولا معدوم) ، وقوله : (ولا معدوم) أفاد الثبوت الخارجي ، لا الثبوت الذهني .

(٣) بصفة معنىً ، وانظر ما تقدم (١/ ١٥٧) .

(٤) وهو مذهب أكثر المتقدمين ؛ كالإمام القلانسي ، والإمام ابن كلاب . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٥٤٦) ، وانظر (١/ ١٤٨ ، ١٥٧) .

(٥) زعيم السليمانية أو الجريرية من أصحاب مقالات الرفض . انظر « الفرق بين الفرق » (ص٣٢) .

وامتنعَ من تسمية الأعراض موجودةً ، ومن تسمية صفاتِ الله عزَّ وجلَّ بأنها موجودةٌ ، وقال : إنها لا موجودةٌ ولا معدومة[1]

وهـٰذا قولٌ فاسدٌ ؛ لأنَّ المعلومَ بالبَدائِهِ أنه لا واسطةَ بين الوجود والعدم ، وإذا صحَّ ذلك بالبديهة . . فالأعراضُ لا تخلو : من أنْ تكونَ موجودة أو معدومةً ، وإذا بطلَ عدمُها صحَّ وجودُها ، وإذا صحَّ أنها موجودةٌ ، واستحالَ قيامُ المعاني بها . . بطلَ قولُهُ : إنَّ الموجودَ ما قامَ به معنىً هو وجودُهُ .

وقالت الجهميةُ : الموجودُ : هو المُحدَثُ .

وامتنعوا من تسمية الله عزَّ وجلَّ بأنه موجودٌ ، وقالوا : نقول : إنه مُوجِدٌ ، ولا نقول : إنه موجود[2]

وقد أخبرَ الله تعالىٰ في كتابه بأنه موجود في قوله : ﴿وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ﴾ [النور : ٣٩] ، و(وجَدَ) يقتضي موجوداً ، كما أنَّ علمَهُ يقتضي معلوماً[3] .

---

(١) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٧١) ، و« شرح الأصول الخمسة » (ص١٨٣) .

(٢) وعبارة المصنف في « الفرق بين الفرق » (ص٢١١ ـ ٢١٢) يحكي عن جهم بن صفوان : (قال : لا أصفه بوصف يجوز إطلاقه علىٰ غيره ؛ كشيء ، وموجود ، وحي ، وعالم ، ومريد ، ونحو ذلك) ، وأما وصفه تعالىٰ بأنه لا يزال موجوداً ، وكذا الصفات المعنوية . . فهو قائل بذلك . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٥٤٢) .

(٣) قال الأستاذ ابن فورك في « مجرد مقالات الأشعري » (ص٤٢) : (أما وصفه بأنه موجود فذلك علىٰ وجهين :

أحدهما : أن يرجع إلىٰ وجود الواجد له ، وهو علمه به ، وذلك يجري مجرىٰ معلوم حينئذ .

الثاني : أن يراد به الثبوت والكون الذي هو نقيض الانتفاء والفقد .

ويوصف بجميع ذلك على الوجهين) .

وقالت الفلاسفةُ : الموجودُ نوعان :

أحدُهما : بالفعل ؛ وهو ما حصلَ وجودُهُ .

والثاني : بالقوة ؛ وهو ما أمكنَ وجودُهُ[1] .

وهـٰذا قولٌ فاسد ؛ لأنَّ الذي يمكن وجودُهُ معدومٌ قبلَ وجوده ، والمعدومَ لا يصحُّ الخبرُ عنه بأنه موجودٌ ، كما أنَّ الذي وُجِدَ ذاتُهُ لا يجوزُ الخبرُ عنه بأنه معدومٌ .

وقال بعضُ أصحاب أبي هاشم : الموجودُ : هو الذي لا يصحُّ القدرة عليه ؛ لمضيِّ وقته[2] .

وهـٰذا الحدُّ يَبطلُ علىٰ أصلهم بالمقدور الذي قد وُجِدَ سببُهُ وقبلَ وجوده في نفسه أنْ يكونَ مقدوراً ، وهو مع ذلك معدومٌ غيرُ موجود قبْلَ وجوده ، واستحالةُ القدرة عليه في تلك الحالة لم تكن لمضيِّ وقتها ، ومع ذلك لم تكن موجودةً ، فبطل هـٰذا الحدُّ .

[حدُّ القديمِ وخلافُهم فيهِ]

واختلفوا في حقيقة معنى القديم :

---

(١) انظر « الشفا » قسم الإلـٰهيات (١/ ١٧٠) .

(٢) انظر « شرح الأصول الخمسة » (ص١٧٥) وما بعدها ، وعزاه الإمام الأشعري في « مقالات الإسلاميين » (ص٥٠٢) إلى ابن النجراني من المعتزلة ، والقاضي عبدُ الجبار في « المنية والأمل » (ص١٦٩) إلىٰ معمر بن عباد السلمي ، ومبنىٰ هـٰذا القول : علىٰ أن تعلق القدرة بعد الإيجاد ينقطع ، وأن القدرة تتعلق بالإعدام كما تتعلق بالإيجاد ، والتحقيق : أن المقدور لا تنقطع عنه تعلقات القدرة إبقاءً ، وأنها لا تتعلق بالإعدام .

فقال أبو الحسن رحمه الله : هو المتقدِّمُ في وجوده ؛ لقولهم : بناءٌ قديم ، وشيخٌ قديم ، وفي القرآن : ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ﴾ [يس : ٣٩] ، و﴿ إِفْكٌ قَدِيمٌ﴾ [الأحقاف : ١١] ؛ كلُّ ذلك راجعٌ إلىٰ معنى التقدُّمِ في الوجود[1] .

وعلىٰ هـٰذا المذهبِ يكون التقدُّمُ علىٰ ضربين :

أحدُهما : تقدُّمٌ لا بغايةٍ ونهاية ؛ وذلك كتقدُّم الباريْ عزَّ وجلَّ وتقدُّمِ صفاتِهِ الأزليَّة علىٰ جميع الحوادث ، وليس لهـٰذا التقدُّمِ ابتداءٌ ولا غاية[2] .

والضربُ الثاني : تقدُّمُ بعضِ الحوادث علىٰ بعضٍ بمدة محصورة وغايةٍ مخصوصة .

والقديمُ الأزليُّ علىٰ هـٰذا القول شيئانِ : إلـٰهٌ ، وصفةُ الإلـٰه .

ومن قال بهـٰذا القول يقول : إنَّ القديمَ قديمٌ بقِدَمٍ ، وهو معنىً قائمٌ به ، وعلىٰ هـٰذا المذهب لا يسمَّىٰ غيرُ الله عزَّ وجلَّ قديماً ، ويقال لصفاته القائمة به : إنها أزليَّةٌ وموجودة ، ولا يقال : إنها قديمةٌ[3] .

وقال قومٌ : القديمُ : هو الأزليُّ الوجودِ[4] .

---

(١) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٢٧ـ ٢٨) .

(٢) بمعنىٰ : أنه لا زمانَ له أصلاً ، لا بمعنىٰ وجود زمان لا أوَّلَ له .

(٣) وهو مذهب الإمام ابن كلَّاب والقلانسي . انظر « أصول الدين » (ص٩٠) ، وقد نقل الإمام ابن فورك في « مجرد مقالات الأشعري » (ص٢٨) عن الإمام الأشعري قولين في كون القِدَم صفة معنىً .

ثم امتناعُ القول علىٰ هـٰذا المذهب : (إن الصفات قديمة) لأنهم جعلوا القِدَم صفةَ معنىً ، والمعنىٰ لا يقوم بالمعنىٰ .

(٤) حكىٰ نحوه الإمام الأشعري عن الجبائي . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٥١٧) .

وعبَّرَ بعضُ المعتزلةِ عن هـٰذا المعنىٰ بأن قال : هو الموجودُ لا عن حدوث .

وقال بعضُهم : هو الموجودُ الذي ليسَ لوجوده ابتداءٌ[1] .

والتحديدُ بنفي الصفة[2] : خطأٌ عند أكثر المحصِّلين ؛ ألا ترىٰ أنه لا يجوزُ أنْ يقالَ : حدُّ المُحدَثِ : أنه موجودٌ غيرُ قديم ، كذلك لا يجوزُ أن يقال : حدُّ القديم : أنه موجودٌ بلا حدوث .

وقال بعضُهم : القديمُ : هو الواجبُ الوجود .

وهـٰذا الحدُّ غيرُ صحيح ؛ لأنه قد يَعتقد قومٌ وجوبَ وجود المحدثات من الأجسام ، وإحالةَ العدم عليها ، كما ذهبَ إليه قومٌ من الكراميَّة وغيرهم ، وهم مع ذلك لا يعتقدون قِدَمَها ، فبانَ بذلك : أنَّ وجوبَ الوجود في حالٍ من الأحوال لا يدلُّ علىٰ وجوب الوجود في الأزل .

وقال قومٌ من المعتزلة : معنى القديم : هو الإلـٰهُ .

واستدلوا علىٰ ذلك بقول العامَّة : لا قديمَ إلا اللهُ ؛ كقولهم : لا إلـٰهَ إلا اللهُ[3] .

وهـٰؤلاء يلزمُهم أنْ يكونَ معنى الإلـٰهِ : هو الخالقَ ، وألا يكون العبادُ

---

(١) انظر « شرح الأصول الخمسة » (ص١٨١) ، وعزاه إلى المتكلمين مع اختلاف في العبارة .

(٢) قوله : (والتحديد) هو من الحدِّ ؛ وهو التعريف المنضبط ، والسلبُ لا يعدُّ حدّاً ؛ وإن كان نفياً للنقيض ، فضلاً عن نفي الضدِّ ؛ لأن ذلك لا يقف بك على الماهية أو الخاصية .

(٣) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٨٠) ، وعزاه إلىٰ بعض البغداديين من المعتزلة .

خالقين لأكسابهم ؛ لقول العامَّة : لا خالقَ إلا الله ، كما قالوا : لا إلـٰهَ إلا الله[١]

وإنما حمَلَ القدريَّةَ علىٰ قولها : إنَّ معنى القديمِ هو الإلـٰهُ . . تجاسرُهم علىٰ نفْيِ صفات الله عزَّ وجلَّ في الأزل ؛ أنه لو كان هو قديماً وصفتُهُ قديمةً . . لتشابَها ، وكانا إلـٰهين من جهةِ اشتراكِهما في القِدَم !

فقيل لهم : أليس الإنسانُ محدَثاً وصفاتُهُ محدثةً ، ولا يجبُ أنْ تكونَ صفتُهُ إنساناً ؛ [لمشاركتها][٢] صاحبَها في الحدوث ؟! فإذا كان الاشتراكُ في الحدوث لا يوجبُ التشابهَ . . فكذلك الاشتراكُ في القدم لا يوجبُ التشابه .

[حدُّ المُحدَثِ وخلافُهم فيهِ]

واختلفوا في معنى المُحدَثِ ، واختلفَتْ فيه عباراتُ أصحابنا :

فمنهم من قال : هو الكائنُ بعد أن لم يكن .

ومنهم من قال : ما لم يكن ثُمَّ كان .

ومنهم من قال : هو المُستفتَحُ الوجود .

ومنهم من قال : ما لوجوده ابتداءٌ[٣] .

---

(١) وهـٰذا من الإمام المصنف من باب مجاراة الخصم ، والأخذ بلازم كلامه .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (لمشاركته) ، والضمير يعود على الصفات .

(٣) انظر هـٰذه العبارات مع خلاف في بعضها في « رسالة الحرة » المطبوع باسم « الإنصاف » (ص١٦) ، و« تمهيد الأوائل » (ص٣٦) ، وانظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٢٤٢) .

ومنهم من قال : **المُحدَثُ** : ما تأخَّر وجودُهُ عن وجود غيره ، وهٰذا أصحُّ عبارة فيه(١)

وقال **أبو الهذيل** : **المُحدَثُ** : ما له إحداثٌ هو غيرُهُ(٢)

وقد ذهبَ إلىٰ هٰذا القول أصناف الكراميّة ، إلا أنهم خالفوا أبا الهذيل في محلِّ الإحداث ؛ فزعموا : أنَّ الإحداثَ فعلٌ يَحدث في ذات الباري عزَّ وجلَّ ، واعتقدوا أنه محلُّ الحوادث .

وزعمَ **أبو الهذيل** : أنَّ الإحداثَ عَرَضٌ حادثٌ لا في محلٍّ(٣)

والكلامُ علىٰ **أبي الهذيل** مبنيٌّ على استحالة حدوث عَرَضٍ لا في محلٍّ ، والكلامُ على **الكراميّة** مبنيٌّ على استحالة كونِ القديم محلاً للحوادث ، وسيأتي ذلك في موضعه إن شاء الله عزَّ وجلَّ(٤)



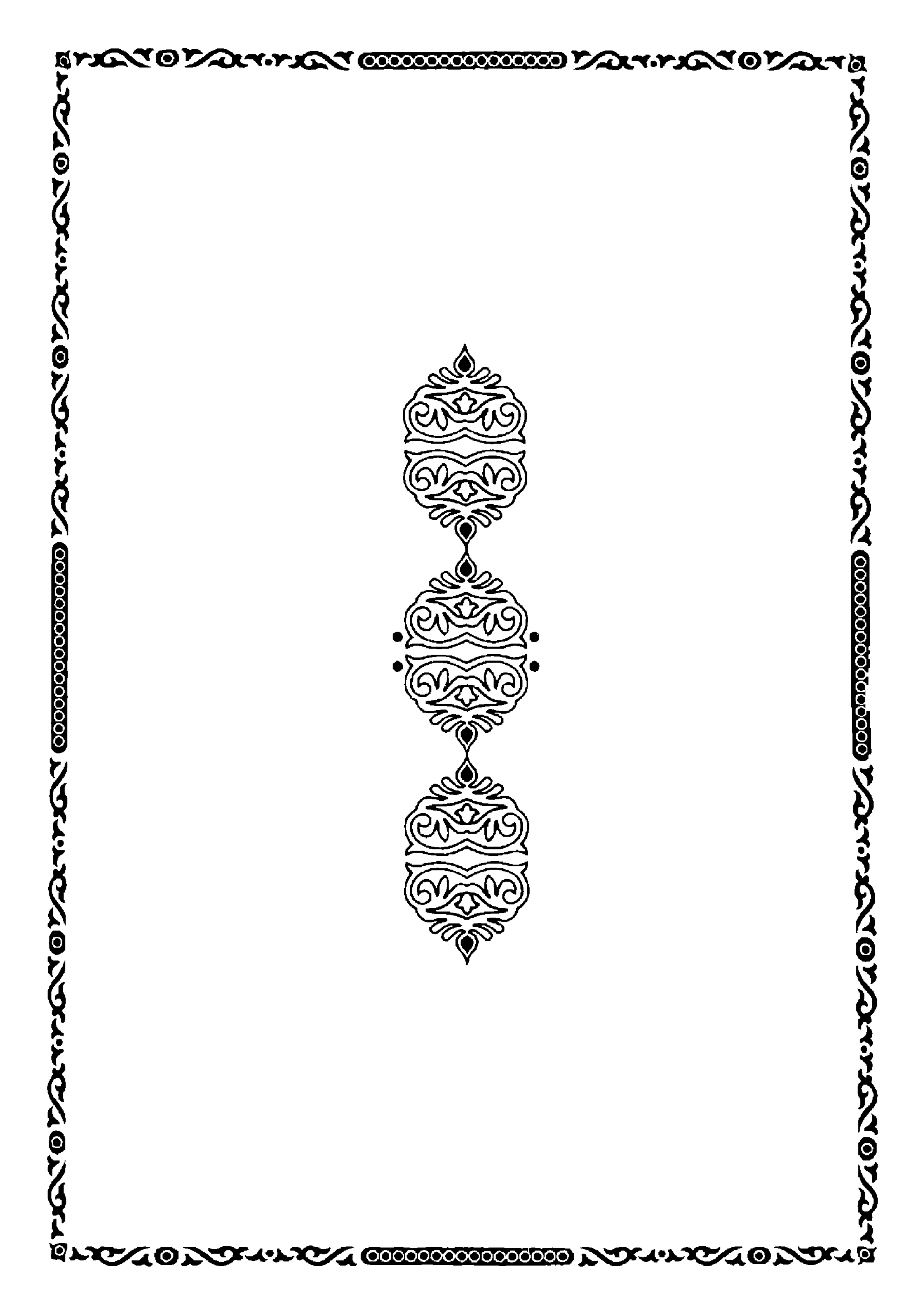
---

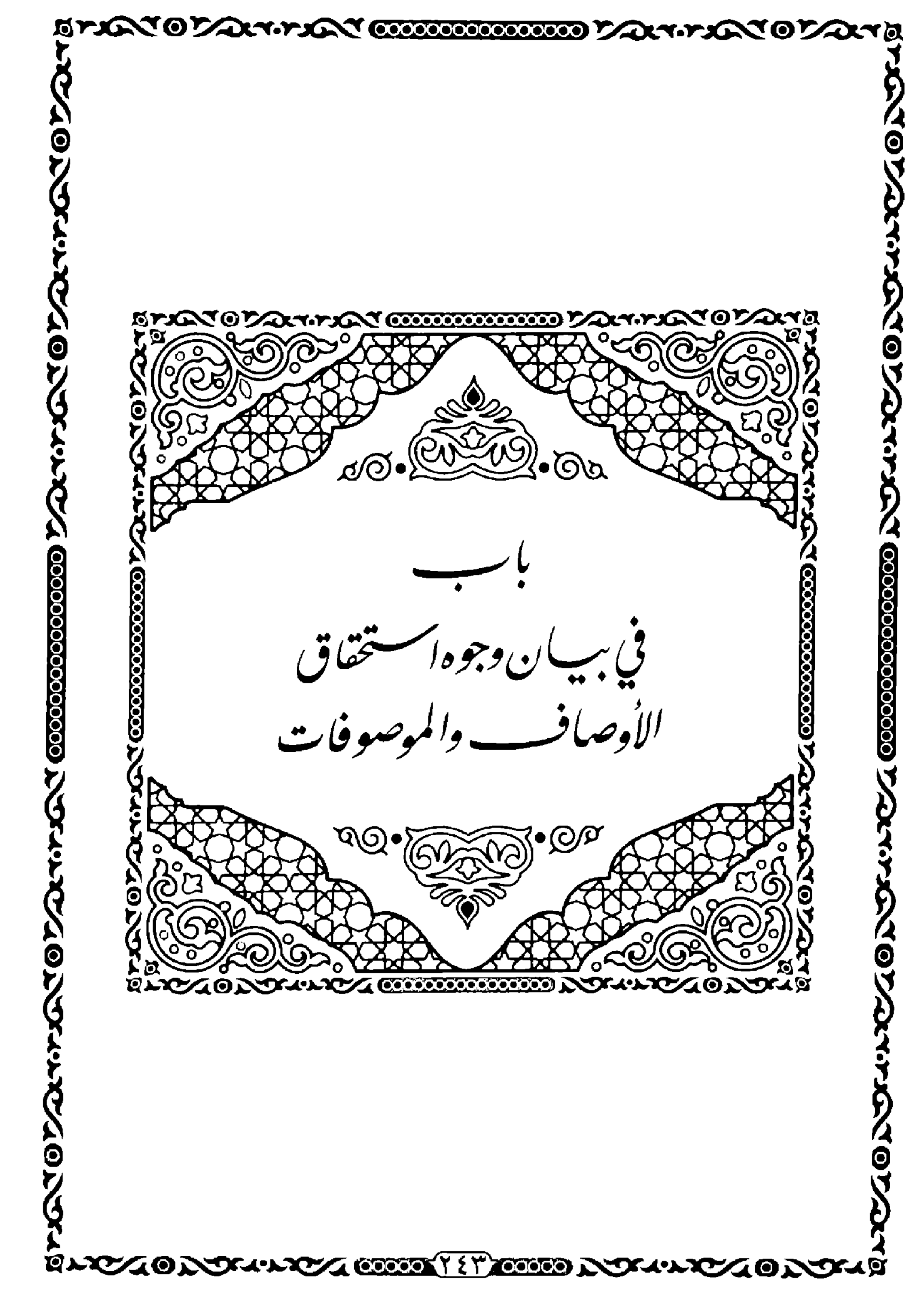
(١) قال الإمام ابن فورك في « مجرد مقالات الأشعري » (ص٣٧) : (فأما معنى المحدث ، والذي اختارَه من العبارات عن ذلك في كتاب « الأصول الكبير » : أنه هو الذي تأخَّر وجودُهُ عن وجود ما لم يزل ، وإلىٰ هٰذا كان يذهبُ في تحقيق معنى الحدوث والقدم ؛ إنَّ ذلك يرجعُ إلىٰ تأخُّرِ الوجود وتقدُّمه) .

(٢) انظر « تلخيص الأدلة » (ص٢١٢) ، ثم قال الصفَّار بعد إيراده : (وهٰذا فاسدٌ ؛ لأن في هٰذا تحديداً بمعنىً يقوم بغيره) .

(٣) انظر « الفرق بين الفرق » (ص١٢٧) ، و« أصول الدين » (ص١٠٦) .

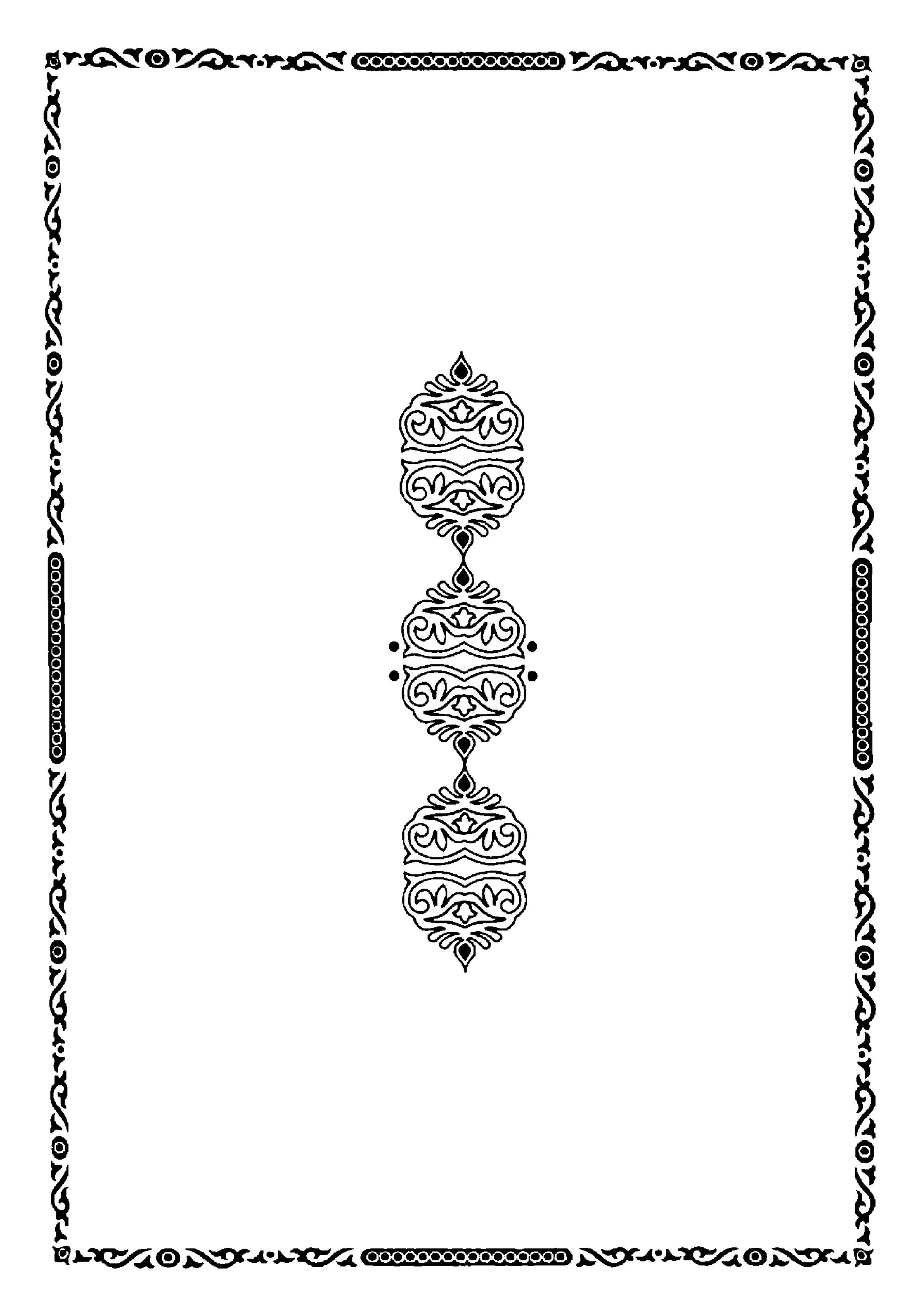
(٤) انظر (١/ ٤٣٥ ، ٦٩٠) .





باب

في بيان وجوه استحقاق الأوصاف والموصوفات



باب
في بيان وجوه استحقاق الأوصاف والموصوفات

اختلفَ أصحابُنا في وجه استحقاق الموصوفِ [للأوصافِ والصفات :

[أقسامُ الصفاتِ عندَ الإمامِ الأشعريِّ]

فقال شيخُنا أبو الحسن][1] : الصفاتُ نوعان :

أحدُهما : [صفةُ نفسٍ .

والثاني : صفةُ معنىً][2]

وصفةُ النفسِ : ما استحقَّها الموصوفُ بها لنفسه ؛ كوجودِ الموجود ، وحدوثِ الحادث ، وكقولنا : إنَّ السوادَ سوادٌ لنفسه ، ونحوِ ذلك .

وصفةُ المعنىٰ : ما استحقَّها الموصوفُ بها لمعنىً من المعاني ، لا لنفسه ؛ كالأسود والمتحرِّك في استحقاقهما هـٰذين الوصفَينِ لأجل السواد والحركة القائمَينِ بهما .

وليس عندَهُ موصوفٌ بصفةٍ لا لنفسٍ ولا لمعنىً[3]

---

(١) ما بين المعقوفين بياضٌ في (أ) ، وسقط من (ب ، ج) ، والمثبت لتقويم السياق .

(٢) ما بين المعقوفين بياضٌ في (أ) ، وسقط من (ب ، ج) ، والمثبت لتقويم السياق .

(٣) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٢٠٩ ، ٢٤٣) .

[أقسامُ الصفاتِ عندَ الإمامِ القلانسيِّ]

وذهبَ أبو العباس أحمدُ بن إبراهيمَ القلانسيُّ من أصحابنا : إلىٰ أنَّ الموصوفَ يستحقُّ الوصفَ من ثلاثةِ أوجه :

أحدُها : ما يستحقُّهُ لنفسه : وهو ما يشتركُ فيه كلُّ نَفْس وموجود ، وذلك ثلاثةُ أوصاف ؛ وهي : الموجودُ ، والشيءُ ، والذاتُ[1] ؛ لاشتراك النفوس كلِّها في هـٰذه الأوصاف .

فأمَّا الوصف المختصُّ ببعض الموجودات دون بعضٍ . . فلا يجوز أنْ يستحقَّهُ الموصوفُ به لنفسه ، ولذلك قال : إنَّ المُحدَثَ لم يكن مُحدَثاً لنفسه ولا لمعنىً ؛ إذ لو كان مُحدَثاً لنفسه لكان كلُّ نفس محدثةً ، وفي صحَّـة وجودِ قديمٍ غيرِ مُحدَث دليلٌ علىٰ أنَّ المُحدَثَ لم يكن مُحدَثاً لنفسه .

والوجهُ الثاني : وصفٌ يستحِقُّهُ الموصوفُ به لمعنىً يقوم به ، أو بغيره ، أو لمعنىً يوجد لا في محلٍّ : كالمتحرِّك يكون مُتحرِّكاً لقيام الحركة به ، والمعبودِ يكون معبوداً لقيام العبادة بغيره ، والخالقِ يكون خالقاً لوجود خلقه ، سواءٌ كان ذلك الخَلْقُ جوهراً في غير محلٍّ ، أو عَرَضاً في محلٍّ .

والوجهُ الثالث : موصوفٌ بصفة يستحقُّها لا لنفسه ، ولا لمعنىً ، ولـٰكن من أجل فاعلٍ وجاعلٍ جعلَهُ علىٰ ذلك الوصف : كالمُحدَثِ إنما كان محدَثاً لأنَّ فاعلاً أحدثَهُ وجعله محدثاً .

---

(١) وهـٰذه الألفاظ الثلاثة : أبعدُ الأجناس للثابت عيناً في الخارج .

وقال[1] : لو كان مُحدَثاً لنفسه لكان إنما صار مُحدَثاً لأنَّ له نفساً ، ولزم من ذلك أنْ تكونَ كلُّ نفس محدثةً ، وهـٰذا يوجبُ حدوثَ القديم .

ولو كان المُحدَثُ محدَثاً لمعنىً . . اقتضىٰ حدوثَ ذلك المعنىٰ لمعنىً آخرَ سواه ، وتعلَّقَ كلُّ معنىً بمعنىً لا إلىٰ نهاية .

وإذا بطلَ هـٰذانِ القولان صحَّ أنه مُحدَثٌ لا لنفسه ولا لمعنىً ، ولـٰكن لأجل أنَّ جاعلاً جعلَهُ محدَثاً

وعلىٰ هـٰذا القول : يستحقُّهُ الموصوفُ لنفسه، إلا كونَهُ شيئاً وموجوداً وذاتاً[2] .

والفرقُ بين الأوصافِ التي يستحقُّها الموصوفُ بها لنفسه ، وبين الأوصافِ التي يستحقُّها لمعنىً . . علىٰ قول أبي الحسن :

أنَّ كلَّ صفة يجوزُ توهُّمُ الموصوف بها موجوداً غيرَ مستحقٍّ لتلك الصفة . . فهي التي يستحقُّها لمعنىً ، سواءٌ كان ممَّا يجوزُ خروجُهُ عن استحقاقه[3] ، أو ممَّا لا يجوز خروجُهُ عن استحقاقها[4] ، وكلَّ صفة يستحيلُ توهُّمُ الموصوفِ بها موجوداً غيرَ مستحقٍّ لها . . فهي لنفسها ؛ كاللونِ : يستحيل توهُّمُ وجوده وهو غيرُ لونٍ ؛ فلذلك كان لوناً لنفسه ، والعالِمِ : يصحُّ توهُّمُ وجود ذاته غيرَ عالِمٍ ؛ فلذلك كان عالماً لمعنىً ،

---

(١) يعني : عن هـٰذا الوجه الثالث خصوصاً .

(٢) كذا العبارة في النسخ ، وانفردت (ج) بزيادة (أن) ، ففيها : (إلا أن كونه شيئاً وموجوداً وذاتاً) ، والمراد : أن الحادث حدوثُهُ لا لنفسه ولا لمعنىً زائدٍ عليها ، بل بتخصيص الله تعالىٰ له بوصف الحدوث ، علىٰ أن ثبوت حدوثه هو عين ذاته .

(٣) كالعلم والقدرة والسمع في الحادث .

(٤) كالعلم والقدرة والإرادة في القديم .

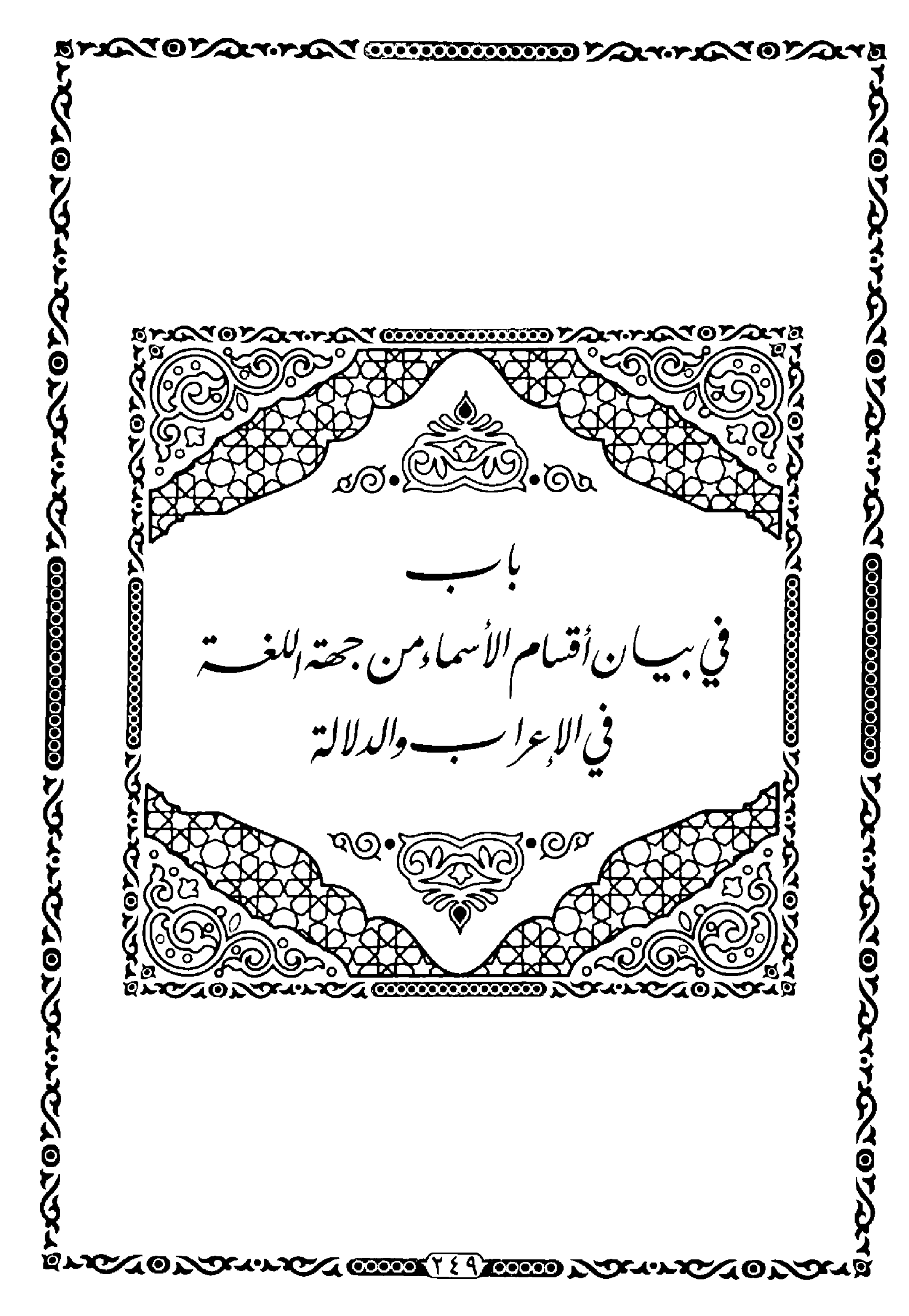
واستوى العالِمُ الذي يصير جاهلاً تارةً وعالِماً أخرىٰ ، والعالِمُ الذي يستحيل خروجُهُ عن كونه عالِماً[1] ؛ لأنَّ استحالةَ الجهل عليه لا تمنعُ توهُّمَ جوازِهِ علىٰ من كان موصوفاً بهٰذا الوصف في الجملة[2]

* * *

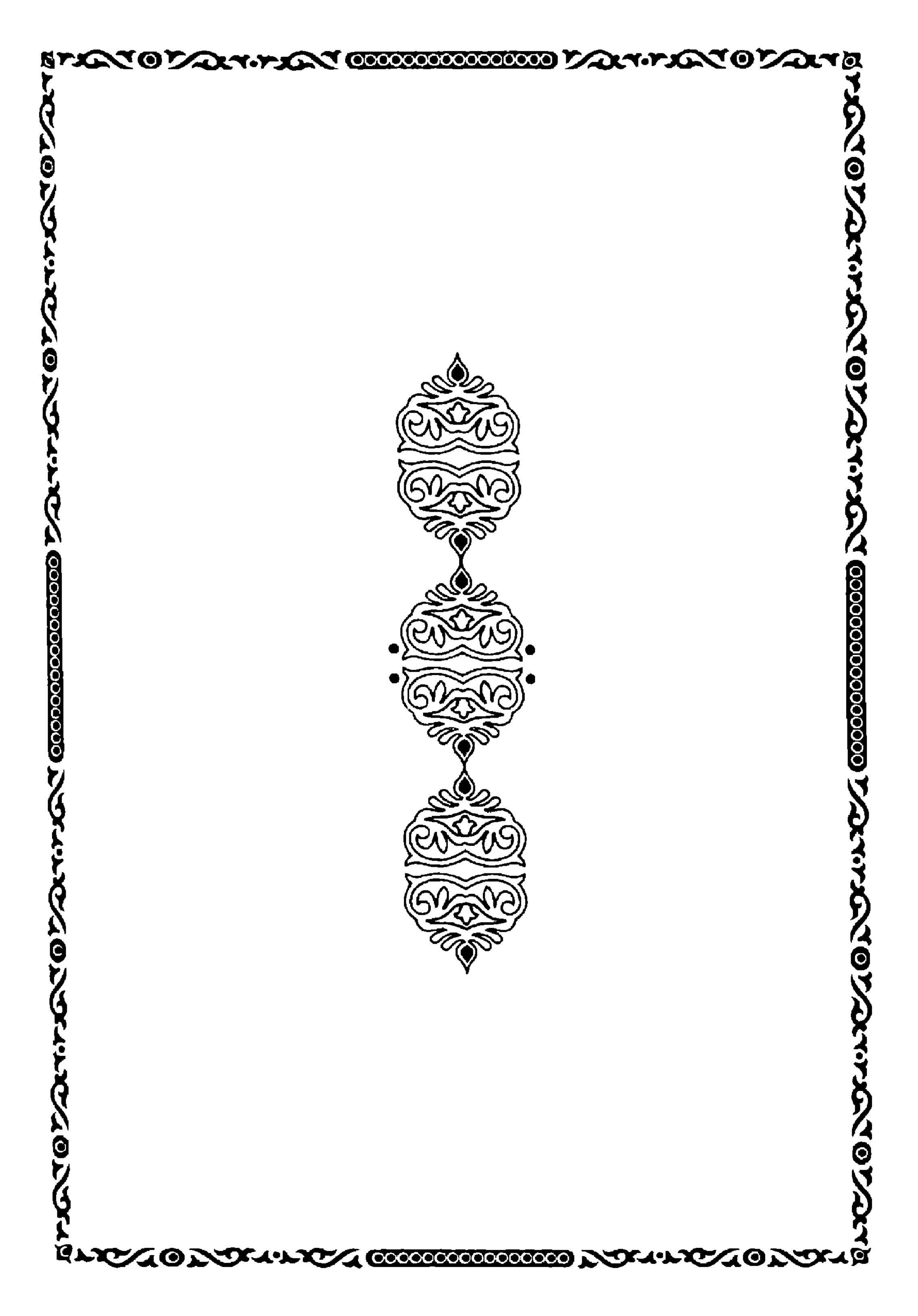
---

(١) وهو الله تعالىٰ ، والمثال الأول للحيِّ من الحادثات .

(٢) فوجوبُ العلم واستحالةُ الجهل عقلاً ونقلاً غيرُ إثبات العالمية لصفة قامت بالذات هي العلم .



باب
في بيان أقسام الأسماء من جهة اللغة في الإعراب والدلالة



باب
في بيان أقسام الأسماء من جهة اللغة في الإعراب والدلالة

[انقسامُ الأسماءِ إلىٰ مبنيةٍ ومعربةٍ]

أمّا أقسامُ الأسماء في الإعراب :

فإنَّ النحويين قالوا : إنَّ الأسماءَ علىٰ ضربين :

أحدُهما : اسم معربٌ .

والثاني : اسم مبنيٌّ .

والفرقُ بينهما : أنَّ الاسمَ المعربَ يختلفُ آخرُهُ باختلاف العوامل الداخلة عليه ، والمبنيَّ لا يختلفُ آخرُهُ ، بل يكون علىٰ وجه واحدٍ في أحوال النصب والخفض والرفع .

[اختلافُ آخرِ الاسمِ المعربِ لفظاً وموضعاً]

والاسمُ المعرب الذي يختلف آخرُهُ باختلاف العوامل فيه.. يكون اختلافُ آخره من وجهين :

أحدُهما : اختلافٌ في اللفظ .

والثاني : اختلافٌ في الموضع .

والاختلافُ في اللفظ على ضربين :

أحدُهما : اختلافٌ يكون بتعاقب الحركات المختلفة على آخره من نصب وخفض ورفع .

والثاني : اختلافٌ يكون بالحروف في الأسماء المعتلَّة ؛ وتلك الحروف : هي الألف ، والياء ، والواو .

والاختلافُ بها يكون في موضعين :

أحدُهما : في ستة أسماءٍ معتلَّة ؛ كقولك في حال الرفع : هٰذا أبوك ، وأخوك ، وحموك ، وهَنوك ، وفوك ، وذو مالٍ ، وفي حال النصب : رأيت أباك ، وأخاك ، وحماك ، وهَناك ، وفاك ، وذا مال ، وفي حال الجرِّ : مررت بأبيك ، وأخيك ، وحميك ، وهَنيك ، وفيك ، وذي مال .

والثاني : في جمع الأسماء على حدِّ التثنية[1] ؛ نحو : مُسلِمان ، ومسلمون ومسلمين .

وأمَّا الاختلافُ الواقع في الأسماء المعربة في موضعها[2] : ففي نوعين من الأسماء :

أحدُهما : الأسماءُ المقصورة ؛ مثلُ : عصاً ورحىً ، فإنها تكون في جميع الأحوال على صورة واحدة .

---

(١) قوله : (على حدِّ التثنية) يعني : بالحروف ، والمرادُ : جمعُ السلامة ؛ إذ إعرابه بالحروف كإعراب المثنى .

(٢) يعني : الإعراب التقديري ؛ فقولك : جاء موسى ، ورأيت موسى ، ومررت بموسى . . وقع فيه اختلاف تقديري في (موسى) وهو على صورة واحدة

والثاني : في كلِّ اسم لا ينصرف ؛ فإنه يكونُ في حال النصب والجرِّ مفتوحاً[1] ، ويُضمُّ في حال الرفع ، ويكون اختلافُ آخره من وجهين ، والمتصرِّفُ من الأسماء يكون اختلاف آخره من ثلاثة أوجه .

[الاسمُ المبنيُّ تارةً يُبنىٰ على السكونِ وتارةً على الحركةِ]

وأمَّا الاسم المبنيُّ : فهو الذي لا يختلفُ آخرُهُ باختلاف العوامل الداخلة عليه .

والبناءُ في الاسم علىٰ ضربين :

أحدُهما : بناءٌ على السكون ؛ نحو : كَمْ ، ومَنْ ، وإذْ ؛ فإنَّ هٰذه الأسماء مبنيَّةٌ على السكون في جميع أحوالها إذا انفردَتْ عن لام تستقبلها[2] .

والثاني : بناءُ الاسم على الحركة ، وذلك ثلاثةُ أنواع :

أحدُها : اسمٌ مبنيٌّ على الفتحة ؛ نحو : أينَ ، وكيفَ .

والثاني : اسمٌ مبنيٌّ على الكسرة ؛ نحو : هٰؤلاءِ ، وأمسِ .

والثالثُ : اسمٌ مبنيٌّ على الضمِّ ؛ نحو : قبلُ ، وبعدُ[3] ، وما أشبهَ ذلك[4]

---

(١) يعني : أن الاختلاف التقديري فيما لا ينصرف لا يكون إلا في حالتي النصب والجر .

(٢) فإن استقبلتها لامُ التعريف كُسرت لعارضِ السكون ؛ لعسر النطق بساكنين متواليين في العربية .

(٣) بشرط حذف المضاف إليه ، ونية معناه دون لفظه .

(٤) كأسماء الجهات الستِّ وأوَّلُ ودونُ .

[أصلٌ في أسمائِهِ تعالىٰ من حيثُ الإعرابُ والبناءُ]

وهٰذا أصلٌ ممهِّدٌ من أصول النحو ، وفائدةُ ذكرِنا له في شرح أسماء الله عزَّ وجلَّ وأوصافِهِ وصفاتِهِ : أنَّا أردنا أنْ يعلمَ الناظرُ في كتابنا هٰذا : أنَّ جميعَ أسماء الله عزَّ وجلَّ من جملة الأسماءِ المعربة التي تختلف حركاتُ آخرِ حرف منها باختلاف العوامل الداخلة عليها ؛ فتكون مرةً مرفوعة ، ومرةً منصوبة ، ومرةً مجرورة .

وليس في أسماء الله عزَّ وجلَّ : اسمٌ مبنيٌّ على السكون ، ولا اسمٌ مبنيٌّ علىٰ فتحة أو ضمَّة أو كسرة ، إلا اسمان من أسمائه ؛ وهما : (ما) و(مَنْ)[1] ؛ قولَهُ عزَّ وجلَّ : ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا﴾ [الشمس : ٧] ، ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء : ٢٣] ، و﴿مَّنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ﴾ [الأنعام : ٤٦] ، وذكرُ هٰذينِ الاسمين في القرآن كثير[2] .

فهٰذا وجْهُ بناء الأسماء وإعرابها .

---

(١) وهما من الأسماء المبهمة ، وهي قسيمة الأسماء المتمكنة والأسماء المضمرة ، والمتمكنة كثيرة لا تخفىٰ ، ومن الأسماء المضمرة : أنا ، أنت ، هو ، والياء في : لي ، وبي ، ومني ، والهاء في : به ، وله ، قال الإمام المصنف في « أصول الدين » (ص١١٦) : (وجميع هٰذه الوجوه الثلاثة داخلة في أسماء الله عز وجل) ، كذا وقع في نسخة أشار إليه مراجعو هٰذه الطبعة ، وعليه : يكون الضابط المذكور هنا مخالفاً لما في « أصول الدين » ، وفي نسخة أخرىٰ : (وأسماء الله عز وجل متمكنة ، ويجوز الخبر عنها بالأسماء المبهمة) ، فليتأمَّل .

(٢) كقوله تعالىٰ : ﴿وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ﴾ [الكافرون : ٣] .

[انقسامُ الأفعالِ إلىٰ مبنيَّةٍ ومعربةٍ]

وأمَّا الأفعالُ : فهي أيضاً نوعان : معربٌ ، ومبنيٌّ .

فالمعربُ منها : الأفعالُ المُضارِعة ؛ وهي التي لحقت أوائلَها أحدُ الزوائد الأربع التي هي : الهمزة ، والتاء ، والياء ، والنون .

والمبنيُّ منها نوعان :

أحدُهما : مبنيٌّ على السكون : وهو جميعُ أمثلة الأمر للمخاطَب ، إذا لم يَلحق أوَّلَهُ حرفُ المضارعة ، وهٰذا النوعُ يدخل في مخاطَبة الواحد منَّا ربَّهُ جلَّ وعزَّ ، ولٰكن لا يُسمَّىٰ هٰذا الخطابُ أمراً ، وإنما يُسمَّىٰ دعاءً وسؤالاً ؛ نحو قولنا : اللهمَّ ؛ ارزقنا ، واعصمنا ، واغفر لنا ، وارحمنا ، ونحوَ ذلك .

والنوعُ الثاني من الأفعال المبنيّة : ما بُني منها على الحركة : وذلك نوعٌ واحد ؛ وهو الفعل المبنيُّ على الفتحة ؛ وهو جميعُ أمثلة الفعل الماضي ، ويستوي في ذلك الفعلُ المضاف إلى الله عزَّ وجلَّ ، والفعلُ المضاف إلىٰ غيره إذا كان ماضياً ؛ نحو قولنا : خلقَ اللهُ السماواتِ والأرضَ وما بينهما .

وليس في الأفعال ما بُني على الضمِّ أو الجرِّ ، ولا مَدخل للجرِّ في الأفعال كما لا مدخلَ للجزم في الأسماء بحال .

فهٰذا حكمُ الأسماء والأفعال في الإعراب والبناء .

[الكلامُ علىٰ بناءِ الحروفِ وأقسامِها]

وأما الحروفُ : فإنها كلُّها مبنيةٌ ، إلا أنَّ منها : ما بُنِيَ على السكون ؛ كهَلْ ، وقَدْ ، ومنها : ما بُنِيَ على الفتحة ؛ نحو : إنَّ ، ولعلَّ ، ومنها : ما بُنِيَ على الكسرة ؛ نحو : باءِ الجرِّ ولامِهِ ، ومنها : ما بُنِيَ على الضمَّة ؛ نحو : منذُ ، في لغة من جرَّ بها .

وكلُّ هـٰذه الحروف ثلاثةُ أقسام :

أحدُها : حروفٌ تختصُّ بالأسماء فتعملُ فيها .

والثاني : حروفٌ تختصُّ بالأفعال فتعملُ فيها .

والثالثُ : حروفٌ تدخلُ على الأسماء والأفعال جميعاً ، فلا تعملُ في واحدة منهما .

فالحروفُ المختصَّةُ بالأسماء : تدخلُ علىٰ أسماء الله عزَّ وجلَّ ؛ كحروف الخفض ؛ مثل : بالله ، ولله ، وباسم الله ، ﴿ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴾ [آل عمران : ١٢٢] ، ومن ذلك في القرآن كثير ، وكذلك : إلى اللهِ ، ولعلَّ اللهَ .

والحروفُ الداخلةُ على الأفعال : قد تُذكر في أفعال الله عزَّ وجلَّ ؛ كقوله عزَّ وجلَّ : ﴿ رَبِّ قَدْ ءَاتَيْتَنِي مِنَ ٱلْمُلْكِ ﴾ [يوسف : ١٠١] .

وكذلك الحروفُ الداخلةُ على الأسماء والأفعال : يجوزُ استعمالها فيما يُذكر من أسماء الله عزَّ وجلَّ وأفعالهِ .

فقد ذكرنا أقسامَ الأسماء في الإعراب .

[انقسامُ الأسماءِ مِنْ حيثُ الدَّلالةُ]

وأمَّا أقسامُها في الدَّلالة : فإنَّ الأسماءَ في الدَّلالة على المسميات نوعان :

أحدُهما : فردُ الدَّلالة .

والثاني : مضافُ الدَّلالة .

ففردُ الدلالة : نحو قولنا : شيءٌ ، وإنسانٌ ، وعقلٌ ، وفي أسماء الله عزَّ وجلَّ من هٰذا القسم قولنا : (الله) علىٰ مذهب الخليل في روايةٍ من روىٰ عنه : أنه اسمٌ له خاصٌّ ، غيرُ مشتق من : وَلَهَ ، ولا : تَأَلَّه ، ولا غيرِ ذلك[1]

وأمَّا مضافُ الدَّلالة فعلىٰ أربعة أقسام :

أحدُها : متجانسُ الاقتضاء في اللفظ : كـ (الشريك) و(الغير) في اقتضائه شريكاً له وغيراً له .

والثاني : متداورُ الاقتضاء : كـ (الرسول) يقتضي مُرسِلاً ومُرسَلاً إليه ورسالةً .

والثالثُ : متغايرُ الاقتضاء : كـ (الفَوق) يقتضي تحتاً ، و(الابنِ) يقتضي أباً وأمّاً .

---

(١) انظر ما تقدم (١/ ١٧٣) .

والرابعُ : ما يقتضي بعمومِهِ أحدَ هـٰذه الوجوه : كـ (الأخ) يقتضي أخاً وهو مثله ، أو أختاً وهو خلافه .

وكلُّ هـٰذه الأقسام موجودةٌ في أوصاف الله عزَّ وجلَّ ؛ لأنه غيرُنا وخلافُنا ونحن أغيارٌ له وخلافُهُ ، وهو خالقُنا ونحن خلقُهُ ، وهو الإلـٰهُ ونحن العبادُ ، وتفصيلُ دَلالتِهِ على اسم من أسمائه يأتي بعدَ هـٰذا في موضعه .

[انقسامُ الأسماءِ المعربةِ إلىٰ صحيحةٍ ومعتلَّةٍ]

واعلمْ : أنَّ الأسماءَ المعربـةَ في اللغة علىٰ ضربين : صحيحٌ ، ومعتلٌّ .

فالصحيحُ منها : ما لم يكن آخرُهُ ياءً ولا واواً ولا ألفاً ؛ نحو : رجلٍ ، وفرس ، وثوب ، وعِلم ، وذِكر ، وهـٰذا الضرب تتعاقبُ عليه حركاتُ الإعراب .

والمعتلُّ : ما كان آخرُهُ ياءً أو واواً أو ألفاً ، ولا يخلو ما قبْلَ هـٰذه الحروف المعتلَّةِ مِنْ أن يكون ساكناً أو متحركاً .

فإنْ سَكَنَ ما قبْلَ الياء والواو منهما . . جريا مَجرى الصحيح من الأسماء المعرَبةِ في تعاقب الحركات عليها كاعتقابِها على الصحيح ؛ وذلك نحو : ظَبْيٍ ، وغَزْوٍ ، وحَقْوٍ[1] .

وكذلك المُدغمُ فيهما ؛ نحو : كرسيٍّ ، وعَدَويٍّ ، ويجري هـٰذا

---

(١) الحَقْوُ : موضع شدِّ الإزار ، وهو الخاصرة .

المَجرىٰ : كساءٌ ورداءٌ[1] ، وآيٌ ورايٌ[2]

وأمّا الذي آخرُهُ ألفٌ : فلا بدَّ من أن يكون قبلَها فتحةٌ ، وهو علىٰ ضربين : منصرفٌ ، وغيرُ منصرف .

فالمنصرفُ : يلحقُهُ التنوين ، فيلتقي مع الألف ، فتحذفُ الألف لالتقاء الساكنين في الدَّرْج ؛ كقولك : هـٰذه رَحىً ، وهـٰذه نَوىً فاعلم ، فإذا وقفت علىٰ ذلك وقفت بالألف .

وغيرُ المنصرف : لا يلحقُهُ التنوين ، فتثبتُ الألفُ فيه في الوقف والوصل ؛ كقولك : هـٰذه حُبلىٰ ، وبُشرىٰ ، وذكرىٰ .

وإذا كان آخرُ الاسم المعتلِّ ياءً قبْلَها كسرةٌ : كان في حالتي الرفع والجرِّ علىٰ صورةٍ واحدة ؛ كقولك : هـٰذا غازٍ وقاضٍ ، ومررت بغازٍ وقاضٍ ، وكذلك : هـٰذا قاضِيك ، ومررت بقاضِيك ، وكذلك إنْ دخلت عليه لامُ التعريف ؛ كقولك : هـٰذا القاضِي ، ومررت بالقاضِي ، فيكونُ اللفظُ به في حال الرفع كاللفظ به في حال الجرِّ .

وأمّا في حال النصب : فإنَّ الياءَ تتحرَّكُ في هـٰذه المواضع ؛ كقولك : رأيت قاضياً وغازياً ، ورأيت القاضيَ ، بنصب الياء ، ورأيت قاضيَك ، بنصب الياء في كلِّ ذلك[3] .

---

(١) فأصل كساء ورداء : كساو ورداي ، فتحركت الواو والياء بعد ألف زائدة ، فقلبتا همزةً . انظر « الكتاب » (٣/ ٣٤٩) .

(٢) آي : جمع آية ، وأصلها أَيَيَةٌ ، علىٰ وزن فَعَلَةَ ، وراي : جمع راية ، وأصلها رَيَيَة أيضاً ، وقد تحركت الياء وانفتح ما قبلها ، فقلبت همزة . انظر « الكتاب » (٤/ ١٠٨).

(٣) أراد : بفتح الياء .

وليس في اللغة اسمٌ آخرُهُ حرفُ علَّةٍ قبلَها ضمَّةٌ ، فإنْ أدَّىٰ إلىٰ ذلك القياسُ في بعض الأسماء . . رُفض القياسُ فيه ، وأُبدِلَت الضمَّةُ كسرةً ؛ نحو قولك في جمع حَقْوٍ وجَرْوٍ ودَلْوٍ : أَحْقٍ وأَجْرٍ وأَدْلٍ[1] ، فإذاً صار كذلك بمنزلة القاضي والغازي .

[أمثلةٌ لأسمائِهِ تعالىٰ مِنَ الأسماءِ المعربةِ]

فإذا صحَّت هـٰذه القسمةُ في الأسماء المعربة . . فقد وجدنا أمثلةً أكثرُها من أسماء الله عزَّ وجلَّ .

أمَّا ما كان منها صحيحاً ليس في آخره حرفٌ من حروف العلَّة : فكوصفه بأنه : الإلـٰهُ ، والرحمـٰنُ ، والرحيمُ ، والقادرُ ، والغافرُ ، والمالكُ ، والعدلُ ، واللطيفُ ، والخبيرُ ، ونحوِ ذلك .

وأما المعتلُّ الذي في آخره ياءٌ فمثالُهُ من أسماء الله عزَّ وجلَّ : الحيُّ ، والمدغمُ في الياء من أواخر أسمائه ؛ نحو وصفه بأنه : العليُّ ، والغنيُّ ، والوليُّ ، والقويُّ .

وأمَّا الذي في آخره ياءٌ قبلَها كسرةٌ ؛ فكوصفنا له بأنه : الباقِي ، والهادِي ، والمحصِي ، والمبدِي ، والمحيِي ، والمغنِي .

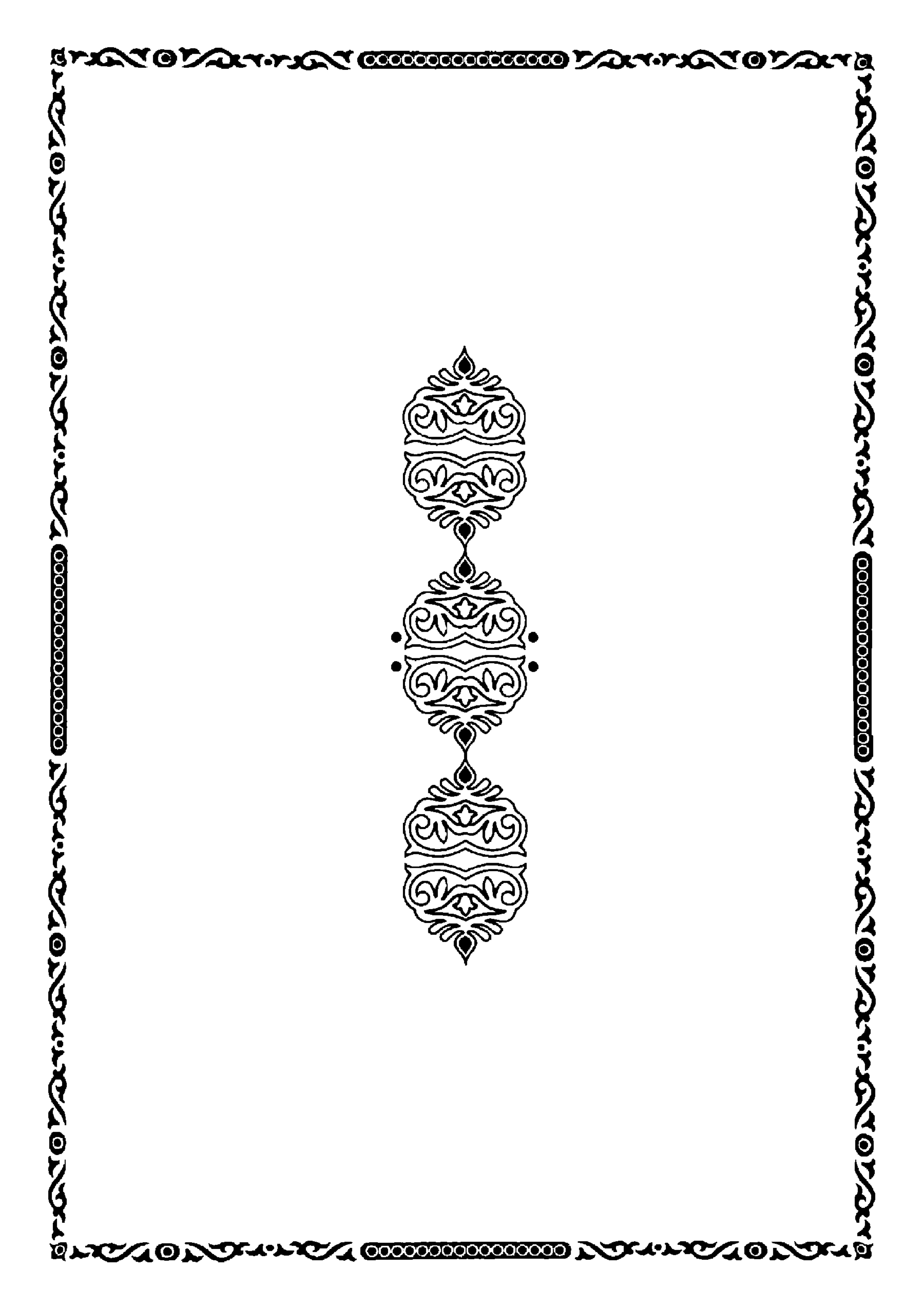
وإنما ذكرنا أقسامَ المعرب من الأسماء . . لنكشفَ عمَّا يجوز وجودُ مثله

(١) يعني : علىٰ صيغة جمع القلة ، والأصل أن يقال : أحقُوٌ ، وأجرُوٌ ، وأدلُوٌ ، ثم قلبت الواو ياءً بعد قلب الضمة كسرة ، ثم عومل معاملة الاسم المنقوص .

في أسماء الله عزَّ وجلَّ ، ونَفصِل بينَهُ وبينَ ما ليس له مثالٌ من أسماء الله عزَّ وجلَّ .

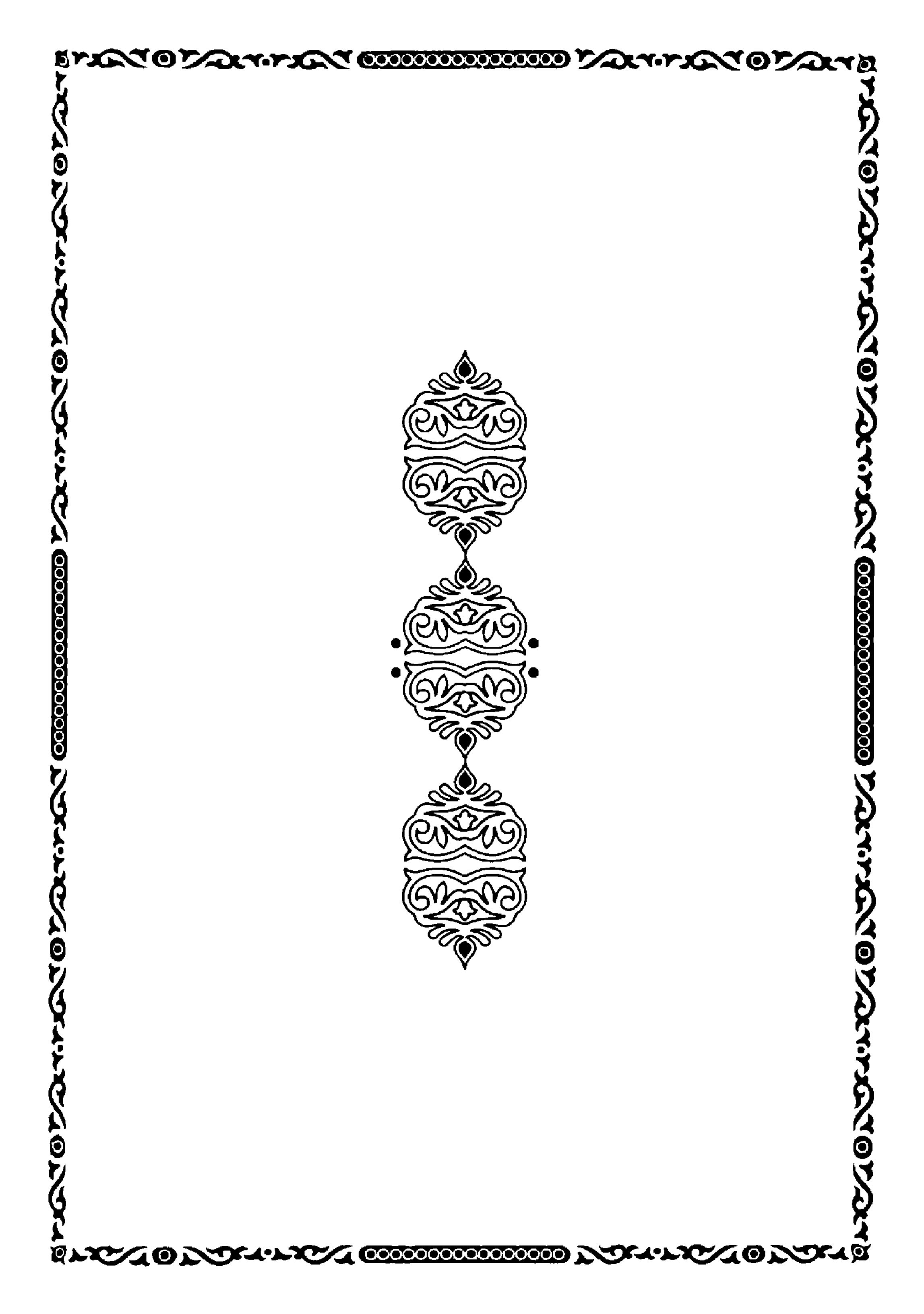
وفي الجملة نقول : إنه ليس في أسماء الله عزَّ وجلَّ اسمٌ داخلٌ في باب ما لا ينصرف ، وإنْ كانت جميعُ أسمائه معرفةً على الحقيقة ، ونحن نوضِّحُ عن وجه التعريف فيهما وفي غيرهما . . في الباب الذي يليه إن شاء الله عزَّ وجلَّ .





باب

في بيان ما يتبع الأسماء من الأوصاف والنعوت وغيرها وذكر ما يصح وجوده منها في أسماء الله عز وجل



باب
في بيان ما يتبع الأسماء من الأوصاف والنعوت وغيرها وذكر ما يصح وجوده منها في أسماء الله عز وجل

قد قال أهلُ اللغة والنحو : إنَّ توابعَ الأسماء في الإعراب خمسةُ أشياءَ : تأكيدٌ ، وصفةٌ ، وعطفُ بيان ، وبدلٌ ، وعطفٌ بحرف ، وجميعُ هٰذه التوابع يجري عليه إعرابُ الذي يتبعُهُ في الرفع والنصب والخفض[1]

[التابعُ الأوَّلُ : التأكيدُ]

فأمَّا التأكيدُ في الأسماء فنوعانِ :

أحدُهما : بتكرير الاسم بلفظه ؛ كقول القائل : رأيت زيداً زيداً

والثاني : تأكيدُهُ بتكرير معناه ؛ نحو قولك : رأيتُ زيداً نفسَهُ ، وجاءني القومُ أجمعون ، وفي القرآن : ﴿ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾ [الحجر: ٣٠].

ونظيرُ هٰذا التأكيدِ في أسماء الله عزَّ وجلَّ قولُهُ[2] : ﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن

(١) انظر « الأصول في النحو » (٢/ ١٩) .

(٢) إنما قال : (نظير) لأن إعراب هٰذا التابع في الأمثلة الآتية هو البدل أو النعت ، فبيَّن أن معناهما هنا بمعنى التأكيد .

يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [التكوير : ٢٩] ، وقولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ * ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ * مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴾ [الفاتحة : ٢ ـ ٤] ؛ لأنَّ الإلـٰهَ لا بدَّ أنْ يكونَ علىٰ هـٰذه الصفات[١] ، فذكرُ الصفات بعد تسميته إلـٰهاً . . تأكيدٌ له بمعناه[٢]

وقيل : إنَّ ذلك يجري مَجرىٰ خبرِ الجارِّ والمجرور ، وذلك لا يمنعُ من كونه تأكيداً ، فيكونُ شاملاً للفائدتين[٣]

[التابعُ الثاني : الصفةُ]

وأما الصفةُ : فإنها تكون مثلَ الموصوف في تعريفه وتنكيره ؛ فصفةُ المعرفة معرفةٌ ، وصفةُ النكرة نكرةٌ ، **ولا يجوزُ أنْ توصفَ المعرفةُ بالنكرة ، ولا النكرةُ بالمعرفة** ؛ لأنَّ النكرةَ تدلُّ على العموم والشِّياع ، والمعرفةَ مخصوصةٌ غيرُ شائعة ، وكما لم يجزْ أنْ يكونَ الجميعُ واحداً والواحدُ جميعاً . . لم يجزْ أنْ يوصفَ كلُّ واحد منهما بوصف الآخر .

---

(١) عقلاً في الربوبية والمالكية ، ونقلاً في الرحمة .

(٢) بيانٌ لوجه النظيرية للتأكيد ؛ إذ الألوهية والربوبية بينهما علاقةُ التلازم ؛ فثبوت أحدهما دالٌّ علىٰ ثبوت الآخر ، فكان ذكرُ الربوبية بعد الألوهية من باب التأكيد المعنوي من حيث المعنىٰ ، لا من حيث الإعراب .

(٣) يعني : أن البدلية أو النعتية في الأمثلة السابقة لا تمنعان معنى التأكيد فيها ؛ كما أن مقولة الأين المتضمِّنةَ في الجار والمجرور في قولنا : (زيد في الدار) لا تمنعُ من كونها خبراً في المعنىٰ ؛ لتعلقها بالكون العام المحذوف ، بل هي مؤكدةٌ له ؛ إذ الاستقرارُ بمعنى الظرفية ، فيكون قولنا : (في الدار) خبراً بالنظر إلىٰ متعلَّقه ، وتأكيداً بالنظر إلىٰ معناه ، وبهـٰذا يظهر لك معنى الفائدتين .

وإذا صحَّ هـٰذا فالنكرةُ توصفُ بخمسةِ أشياءَ :

أحدُها : ما كانَ حِلْيَةً للموصوف بها ، أو لِمَا كان متَّصلاً بالموصوف اتصالَ السببِ به ؛ نحو : مررتُ برجل أزرقَ وأسودَ[1] ، ومررتُ برجل طويلٍ أبوه[2] .

ومثلُهُ في الخبر عن الله عزَّ وجلَّ[3] : أنَّ الواحدَ منَّا إذا سأله سائلٌ فقال له : من تعبدُ ؟ فقال : أعبد ربّاً كريماً . . فترجع هـٰذه الصفة إلىٰ ذاته عزَّ وجلَّ ، إلا أنه لا يُطلَقُ علىٰ أوصافه اسمُ الحِلية[4] ، وإنْ قال : أعبد ربّاً جميلاً فعلُهُ . . رجع الوصفُ إلىٰ فعله ، وإنْ قال : أعبد ربّاً رسولُهُ محمدٌ صلى الله عليه وسلم . . رجع الوصفُ إلىٰ رسوله ، وهو سبحانه الموصوفُ بمعنىٰ هـٰذه الصفة ، وهو إرسالُهُ محمداً صلى الله عليه وسلم[5]

والثاني : وصفُ النكرة لِمَا يكون فعلاً للموصوف ، أو لشيء متعلِّق بسببه ؛ كقولك : مررتُ برجل قائمٍ ، أو مررتُ برجل ذاهبٍ أبوه وقائمٍ غلامُهُ .

ومثلُهُ في وصفنا لله عزَّ وجلَّ قولُ القائل : أعبدُ ربّاً غافراً ساتراً شاكراً منعماً ، أو أعبد ربّاً نافذاً أمرُهُ[6]

---

(١) هـٰذا مثالٌ لحلية الموصوف بالصفة ؛ يعني : برجل أزرق العينين وأسود البشرة .

(٢) هـٰذا مثالٌ للصفة المتصلة بالموصوف اتصالَ سبب .

(٣) النكرة الموصوفة هنا وفيما سيأتي من الأمثلة : لفظة (ربّ) .

(٤) وسيأتي (١/ ٣٦٥) أن الأسماء والتسمية منوطة بالتوقيف ، مع أن لفظ (الحلية) لغةً يطلق على الصفة كما يطلق على الخِلْقة والصورة .

(٥) فرجع الوصف إلىٰ فعله علىٰ هـٰذا التقدير .

(٦) إذ صيغة اسم الفاعل دالَّةٌ علىٰ من قام بالفعل ، وأسماؤه هنا سبحانه علىٰ هـٰذه الصيغة .

والثالثُ : وصفُ النكرة بما لا يكونُ علاجاً ولا حلية[1] ؛ كقولك : مررتُ برجل عالمٍ ، أو فَهِمٍ أبوه .

ومثالُهُ في وصفنا لله عزَّ وجلَّ قولُنا : لنا ربٌّ حيٌّ عالمٌ قادرٌ سميعٌ بصيرٌ باقٍ[2] .

والرابعُ : وصفُ النكرة بما يجري مجرى السبب ؛ كقولك : مررتُ برجل هاشميٍّ أو بصريٍّ .

ومثالُهُ في وصف الله عزَّ وجلَّ قولُ القائل : لنا ربٌّ أزليٌّ أبديٌّ ، ولا نظيرَ لهـٰذينِ في أسمائه عزَّ وجلَّ[3] .

---

(١) أراد بالعلاج : الفعلَ ، وهـٰذا من باب نيابة الصفة عن الموصوف ، غير أن هـٰذا مختصٌّ بالحادث ؛ لأن فعله تعالىٰ لا كيفَ له من حيث نسبتُهُ إلىٰ ذاته العلية ، ولهـٰذا روى الإمام القشيري في « رسالته » (ص٨٦) عن الحسين بن منصور أنه قال في صفته سبحانه : (تنزَّه من أحوال خلقه ؛ ليس له من خلقه مزاج ، ولا في فعله علاج ، باينهم بقدمه كما باينوه بحدوثهم) .

(٢) فصفات النكرة هنا (ربٌّ) ليست فعلاً له تعالىٰ ، ولا صفة مدحٍ المعبَّر عنها بـ (الحلية) في الحادث ؛ كالكريم والجواد مثلاً ، بل هي صفات واجبة له تعالىٰ قائمة بذاته ، ولا يُتصوَّر إلـٰهٌ غير متَّصف بها .

(٣) ما جرىٰ مجرى السبب هنا هو النسبُ ؛ إذ التغيُّر الحاصل في الصيغة كان بسبب النسب .

وقوله : (لا نظير لهـٰذين الاسمين) من حيث ملاحظةُ النسبة ؛ فهو سبحانه لا يُسمَّىٰ بالأزل والأبد ، بل بالأزلي والأبدي نسبةً لهما ، وبهـٰذا يظهر الفرق بين (الأحدي) وهـٰذين الاسمين ؛ إذ هو تعالى الأحد من غير نسبة إلى الأحدية في التسمية ، ومثل ذلك : الأول والآخر والقديم والباقي ، وعموم الأسماء الراجعة إلى السلوب ؛ إذ هي أسماء بذاتها من غير نسبة .

والخامسُ : وصفُ النكرة بـ (ذي) الذي بمعنى (الصاحب) ، دون (ذي) الذي بمعنى (الذي) ؛ لأنَّ (الذي) معرفةٌ ، ولا توصفُ النكراتُ بالمعارف ؛ وذلك كقولك : مررت برجلٍ ذي مالٍ ، وهٰذا رجلٌ ذو مالٍ ، وهٰذه امرأةٌ ذاتُ مالٍ .

ومثالُهُ في وصفنا لله عزَّ وجلَّ[1] : لنا خالقٌ ذو مغفرة ، ونحوُ ذلك .

ويجوزُ وصفُ النكرة بالجملة التي تكون خبراً للمبتدأ ؛ كقوله عزَّ وجلَّ : ﴿ وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ ﴾ [الأنعام : ٩٢] ، وكلُّ ما يكونُ صفةً للنكرة فإنه يجوزُ أنْ يكونَ حالاً للمعرفة[2] ، إلا الفعلَ الماضي ؛ فإنه لا يكون حالاً[3] .

[أقسامُ المعارفِ]

والمعرفةُ أقسام ، تختلفُ أوصافُها باختلاف أقسامها ، وأقسامُ المعارف خمسةٌ :

---

(١) النكرة الموصوفة في هٰذا المثال : لفظة (خالق) .

(٢) لأن الجملة في العربية لا تكون إلا نكرة دوماً ، ولهٰذا قالوا : بعد المعارف أحوال ؛ لئلا يلزم وصف المعرفة بالنكرة .

(٣) فإن وقع الماضي حالاً . . وجب تأويله بما يخرجه عن معنى المضي ؛ كقولك : (لأضربنَّهُ ذهب أو مكث) ؛ إذ المعنىٰ هنا علىٰ تقدير حرف شرط ؛ يعني : إن ذهب وإن مكث ، والشرط معناه يلازم الاستقبال ، فصار معنى الجملة : لأضربنَّهُ علىٰ أي حال كان عليه ، ولهٰذا المعنىٰ وجب ذكر (أو) وامتنع ذكر الواو ، وتعين ذكر المعطوف والمعطوف عليه ؛ فلا يجوز قولك : لأضربنَّهُ ذهب . انظر « الكتاب » (٣/ ٤٤٢) .

أحدُها : العَلَمُ الخاصُّ ؛ نحو : زيدٍ وعمرو ، وكلُّ اسم لله عزَّ وجلَّ لا يُسمَّىٰ به غيرُهُ فهو معرفةٌ تجري مجرى الأعلام ـ وإن لم يَجزْ إطلاقُ اسم العلم عليه ؛ لمراعاتنا التوقيفَ في أسمائه ـ كقوله : اللهُ ، والرحمـٰنُ ، والخالقُ ، والرازقُ ، والمحيي ، والمميتُ ، ونحوُ ذلك .

والثاني : الاسمُ المضمر(١)

والثالثُ : الاسمُ المبهم(٢) .

والرابعُ : ما دخله الألفُ واللام .

والخامسُ : ما أضيف إلىٰ أحد هـٰذه الأقسام .

والمضمرُ : لا يوصفُ بالأسماء المُظهرة(٣)

والعلم الخاصُّ : يوصفُ بثلاثة أشياءَ :

أحدُها : بالمضاف إلىٰ غيره ؛ نحو قولك : مررت بزيدٍ صاحبِ عمرٍو ، وبزيدٍ أخيك .

ومثالُهُ في أوصاف الله عزَّ وجلَّ قولُكَ لغيرك : اعبدِ اللهَ خالقَكَ ، أو خالقَ السماوات والأرضِ .

---

(١) مثل (أنا) ، و(إياك) ، والهاء في (عليهم) ، ومما ورد من أسمائه تعالىٰ في القرآن الكريم : ﴿ إِنَّنِىٓ أَنَا ٱللَّهُ ﴾ [طه : ١٤] ، و﴿ وَإِيَّٰىَ فَٱرْهَبُونِ ﴾ [البقرة : ٤٠] ، و﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَىْءٌ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِى ٱلسَّمَآءِ ﴾ [آل عمران : ٥] .

(٢) مثل (مَن) ، و(ما) ، و(هـٰذا) ، و(الذي) ، وبه تعلم : أن الاسم المبهم دخل فيه أسماء الإشارة ، والأسماء الموصولة .

(٣) بل يخبر عنه بها ، وما ورد بمعنى الوصف يكون معمولاً لعامل محذوف ، أو هو علىٰ تعدد الأخبار .

والثاني : وصفُ العَلَمِ بالألف واللام ؛ كقولك : مررت بزيدٍ الطويلِ ونظيرُهُ في أوصاف الله عزَّ وجلَّ قوله : ﴿ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴾ [الإخلاص : ٢] .

والثالثُ : وصفُ العَلَم بالمبهم من الأسماء ؛ كقولك : مررت بزيدٍ هـٰذا ، وبعمرو ذاك .

وأجمعوا علىٰ جواز استعمالِ هـٰذه العبارة - وهي : هـٰذا وذاك - في الخبر عن الله عزَّ وجلَّ ، وإنما اختلف أصحابُنا في الإشارة إليه عند الرؤية ؛ فأجازَهُ أبو الحسن من غير اقتضاء مكانٍ ولا جهة ، وأباه الباقون من أصحابنا(١)

والأسماءُ المبهمة : توصفُ بالألف واللام ؛ كقولك : مررتُ بهـٰذا الرجلِ ، وبهـٰذا الطويلِ ، ولا توصف المبهمةُ بالمضاف ؛ لأنه لا يقال : مررتُ بهـٰذا ذي المال .

والذي فيه الألفُ واللام : يوصفُ بالألف واللام ، وبالمضاف :

فالوصفُ بالألف واللام : نحو : مررتُ بالرجل الطويل ، ومن هـٰذا القسم قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴾ [الإخلاص : ٢] .

والوصفُ بالمضاف : نحو : مررتُ بالرجل صاحبِ القوم ، ومثالُهُ في أوصاف الله عزَّ وجلَّ قولنا : اللهُ ربُّنا ، والحمدُ للهِ ربِّ العالمين .

وأمَّا المضافُ إلى المعرفة : فإنه يوصفُ بالإضافة ، وبالألف واللام ، وبالمبهمة .

---

(١) انظر تفصيل هـٰذه الصورة (١/ ١٩٠) .

فالأولُ : نحو قولك : مررتُ بأبيك صاحبِ عمرو ، واعبد ربَّكَ خالقَ السماوات .

والثاني : نحو قولك : مررتُ بأخيك الظريفِ ، وشكرتُ ربِّي اللطيفَ .

والثالثُ : نحو قولك : مررت بأخيكَ هـٰذا أو ذاك .

[التابعُ الثالث : عطفُ البيانِ]

وأما عطفُ البيان فهو أنْ يجريَ الاسمُ الذي ليس بحِلْيةٍ ولا فعلٍ ولا سببٍ . . على الاسم الذي قبلَهُ في إعرابه ، فيتبيَّنَ به ؛ كقولك : رأيتُ أبا عبد الله زيداً ، وضربتُ صاحبَكَ بكراً .

ومثالُهُ في الخبر عن الله عزَّ وجلَّ قولُنا : عرفنا ربَّنا الأحدَ الصمدَ .

[التابعُ الرابعُ : البدلُ]

وأما البدلُ : فإنه يعربُ إعرابَ المُبدَلِ منه ؛ وهو علىٰ أربعة أقسام :

أحدُها : أن يكون المُبدَلُ نفسَهُ ؛ نحو قولك : رأيت أخاك عَمراً .

ونظيرُهُ من القرآن : ﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ * صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ﴾ [الفاتحة : ٦ ـ ٧] .

والثاني : أن يكون بعضَهُ ؛ نحو ضربت زيداً رأسَهُ .

والثالثُ : أن يكون مشتملاً عليه ؛ نحو : سُلبَ زيدٌ ثوبُهُ .

ومَثَلُهُ في القرآن : ﴿ قُتِلَ أَصْحَٰبُ ٱلْأُخْدُودِ * ٱلنَّارِ ذَاتِ ٱلْوَقُودِ ﴾ [البروج : ٤ ـ ٥] .

والرابع : بدلُ الغلط ؛ نحو قولك : مررت برجلٍ حمارٍ .

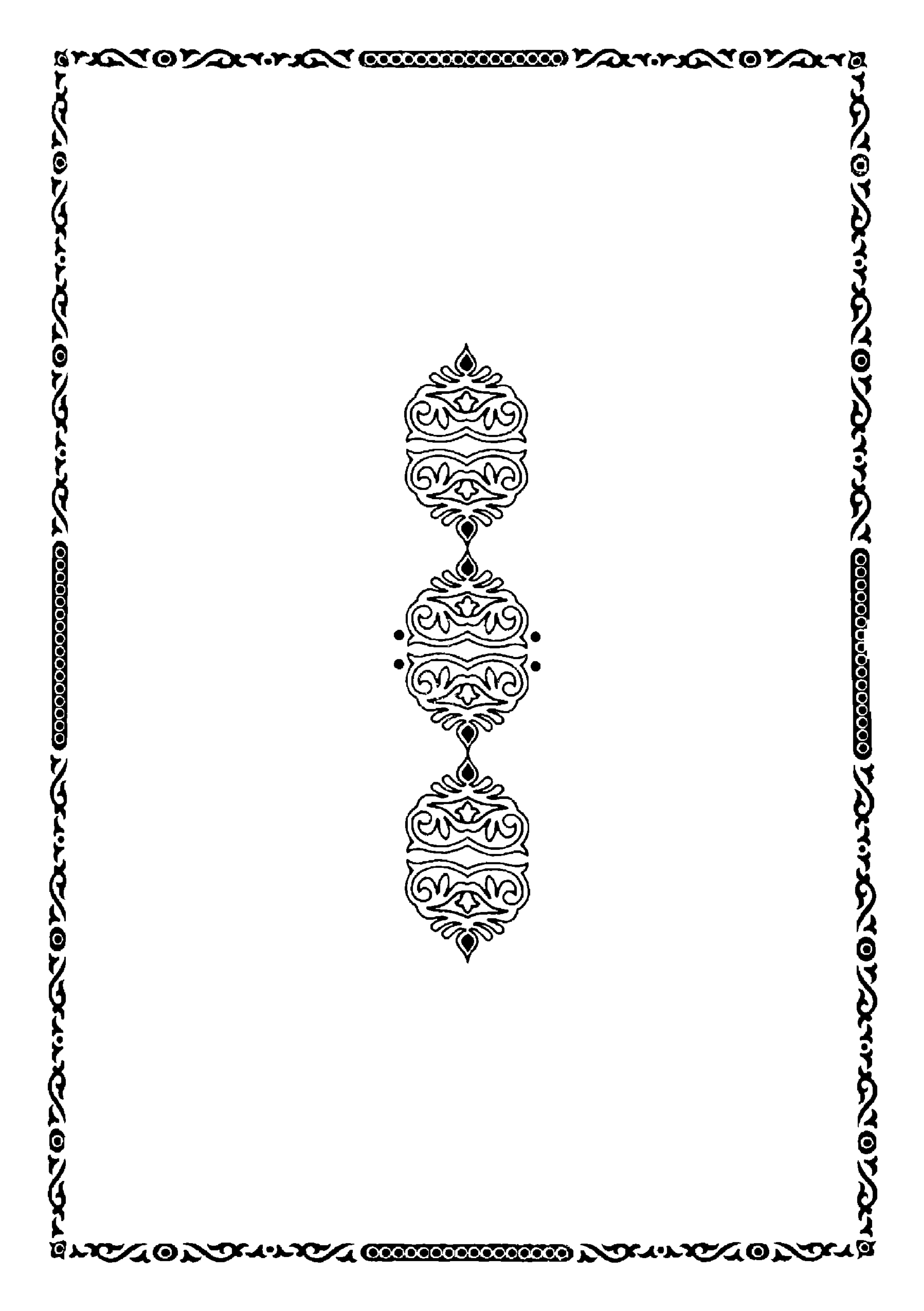
[التابعُ الخامسُ : العطفُ بالحروفِ]

وأمَّا **العطفُ بالحروف** : فكلُّه جائزٌ في أسماء الله عزَّ وجلَّ وصفاتِهِ ، سواءٌ كان العطفُ بالواو ، أو بالفاء ، أو بحرف (ثُمَّ) ، أو غير ذلك من حروف العطف ؛ كقولنا : هو الله ، والرحمـٰن ، والرحيم .

وقد يجوز عطفُ اسمه على اسم غيره ، واسمِ غيره على اسمه ؛ كقوله عزَّ وجلَّ : ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ ﴾ [آل عمران : ١٨] .

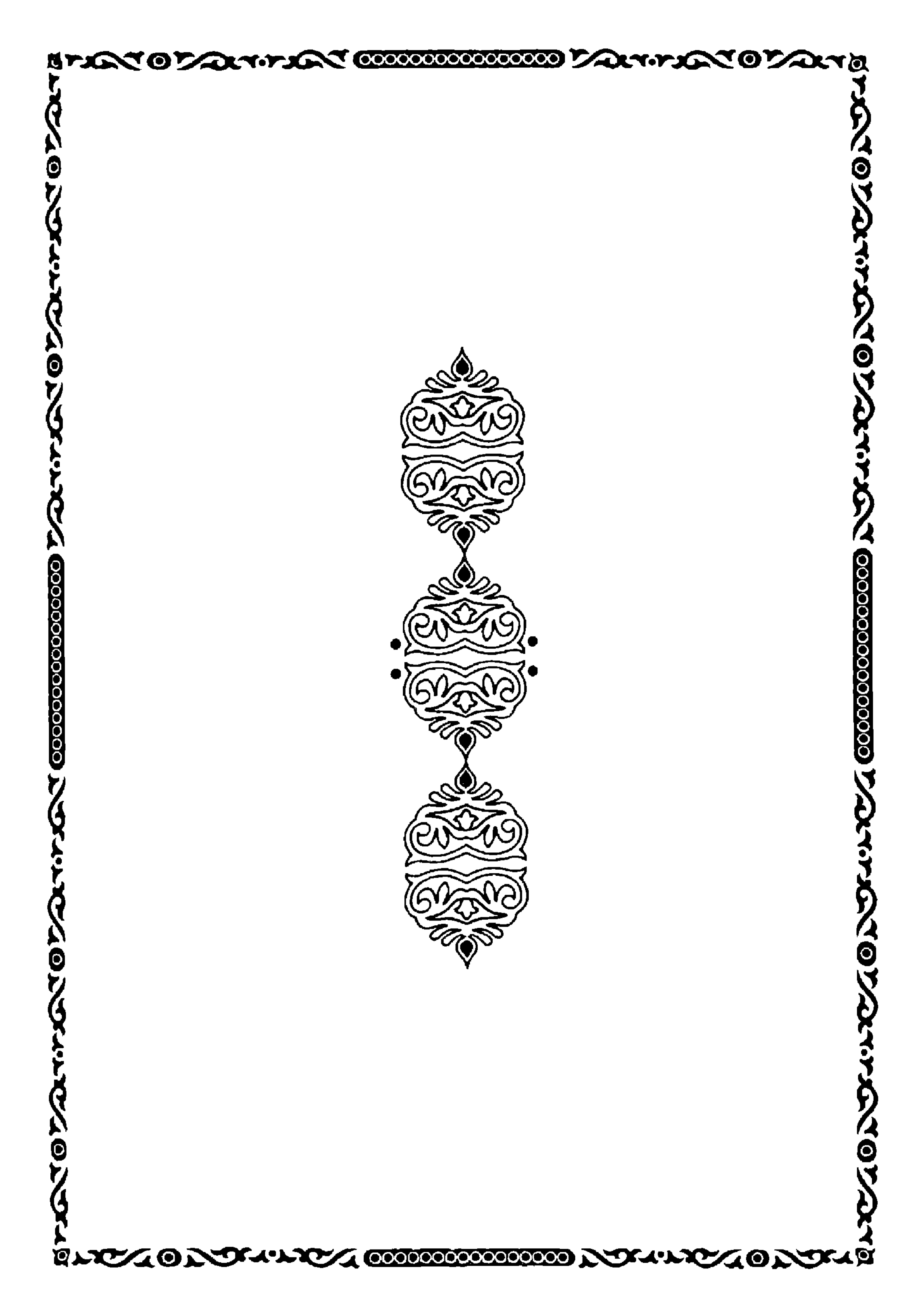
ومن **حكم المعطوف** : أنْ يكونَ إعرابُهُ مثلَ إعراب المعطوف عليه ، ويقعُ في ضمن ذلك مسائلُ من نوادر النحو ، ليس هـٰذا الكتاب موضعاً لذكرها فأعرضنا عنها لذلك ؛ لأنَّ غرضَنا في هـٰذا الكتاب : إبانةُ ما يجوز إطلاقُهُ في أوصاف الله عزَّ وجلَّ وصفاتِهِ ، وما يستحيل فيها من الأوصاف والعبارات ، والله أعلم .

❁ ❁ ❁



باب

في بيان ما يجوز إطلاقه على أوصاف الله عز وجل وصفاته وأسمائه من لفظ الاختلاف والتماثل والتغاير



باب
في بيان ما يجوز إطلاقه على أوصاف الله عز وجل وصفاته وأسمائه من لفظ الاختلاف والتماثل والتغاير

[الكلامُ على التغايرِ]

اعلمْ : أنَّ كلَّ مَنْ قال : إنَّ الاسمَ هو المسمَّىٰ . . فإنه يمتنعُ مِنَ القول بأنَّ اسمَهُ غيرُهُ[1]

فأمَّا تسميتُهُ : فإنه يقول فيها : تسميةُ غيرِهِ له هي غيرُهُ ؛ لأنَّ كلامَ غيرِهِ غيرُ ذاته ، وأمَّا تسميتُهُ لنفسه ؛ كقوله : ﴿ إِنِّي أَنَا اللَّهُ ﴾ [القصص : ٣٠] ونحوَ ذلك . . فلا يقال فيها : إنها هي هو ، ولا إنها غيرُهُ ؛ لأنه لا يقال : إنَّ كلامَهُ هو ولا إنه غيرُهُ[2] .

وأمَّا من قال من أصحابنا : إنَّ أسماءَهُ صفاتُهُ . . فإنه يقسِّمُ الأمرَ في أسمائه إلى : اسمٍ هو ذاتُهُ ، واسمٍ هو غيرُهُ ، واسمٍ لا يقالُ فيه : إنه هو ولا إنه غيره ، كما أنَّ صفاتِهِ على هـٰذه الأقسام الثلاثة

فكلُّ صفة استحقَّها لنفسه فهي هو ؛ كوجوده وقدمه عند من يقول من

---

(١) سواء كان الاسم مشتملاً علىٰ صفة معنىً ، أو علىٰ صفة فعل ؛ فهما عند هـٰذا القائل كالاسم الدال علىٰ مجرَّد الذات .

(٢) وهو قول جمهور أهل السنة . انظر (١/ ١٣٣) .

أصحابنا : إنه قديمٌ لنفسه ، وكلُّ صفة استحقَّها لفعل من أفعاله . . فهي غيرُهُ ؛ لأنَّ الأفعالَ غيرُ فاعلها ، وكلُّ صفة قائمةٍ بذاته . . فهي أزليَّةٌ لا يقال فيها : إنها ذاتُهُ ولا إنها غيرُهُ(١)

فهٰذا حكمُ لفظ التغاير في صفاته وأوصافه .

وعلىٰ قول أصحابنا كلِّهم : لا يجوزُ أن يقال : إنَّ الصفاتِ القائمة بذاته بعضُها غيرُ بعض(٢) ، وكما لا يجوز إطلاقُ لفظ التغاير عليها وعلىٰ ذاته وصفاته عند ذكرهما . . لا يجوزُ أيضاً إطلاقُ لفظ التماثل والاختلاف

---

(١) وهو الراجح من قولي الإمام أبي الحسن الأشعري . انظر (١/ ١٣٢ ـ ١٣٣) .
تنبيهٌ : قد يُشكلُ جمعُ أهل السنة بين قولهم في حقِّ المعاني الأزلية : (لا هي الذات) ، وقولهم : (ولا هي غير الذات) ، قال السعد في « شرح المقاصد » (١/ ١٤٢) : (واعتذر الإمامُ الرازيُّ عما ذكره المتكلمون من أن الشيء بالنسبة إلى الشيء قد يكون لا عينَهُ ولا غيرَهُ . . بأنه اصطلاح علىٰ تخصيص لفظ الغيرين بما يُجوِّز انفكاكهما ؛ كما خَصَّ العُرْفُ لفظ « الدابة » بذوات الأربع ، وصاحبُ « المواقف » بأن معناه أنه « لا هو » بحسب المفهوم ، و« لا غيره » بحسب الهوية ؛ كما هو واجب الحمل ؛ إذ لو كان المحمول غيرَ الموضوع بحسب الهوية . . لم يصحَّ الحمل ، ولو كان عينَهُ بحسب المفهوم . . لم يفد ، بل لم يصحَّ ؛ لامتناع النسبة بدون الاثنينية ؛ فمن قال بالوجود الذهني . . صرَّح بأنهما متحدان في الخارج ، متغايران في الذهن ، ومن لم يقل به . . لم يصرِّح ، بل قال : لا عين ولا غير ؛ لأن المعلوم قطعاً هو أنه لا بد بينهما من اتحاد من وجه ، واختلاف من وجه ، وأما أن ذلك في الخارج ، وهٰذا في الذهن . . فلا) ، غير أن العلامة السعد لم يرضَ هٰذين الاعتذارين ، وينظرُ البحث عنده .

(٢) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٤٠ ، ٥٧ ، ٢١٤) ، وقال إمام الحرمين في « الإرشاد » (ص١٣٨) جواباً عن سؤال : (هل تقطعون بالمنع من إطلاق الغيرية في صفات الباريْ تعالىٰ وذاته ؟ قلنا : هٰذا مما نمنع منه قطعاً ، لاتفاق الأمة علىٰ منع إطلاقه) .

عليها[1] ؛ فلا يجوزُ أن يقال : إنَّ صفاتِهِ القائمةَ بذاته مخالفةٌ له ولا موافقةٌ له ، ولا يجوزُ أن يقال : إنَّ بعضَها مخالِفةٌ لبعض ، ولا مماثلةٌ ولا موافقةٌ له[2]

وشرحُ هـٰذا الباب بتمهيد هـٰذه الأصول التي ذكرناها . . مبنيٌّ علىٰ ثلاث مسائلَ لا بدَّ من بيانها :

أوَّلُها : مسألةٌ في معنى الغَيرَينِ ، وحَدِّهما ، وحقيقتِهما .

والمسألةُ الثانية : في معنى المِثلَينِ ، وحَدِّهما .

والمسألةُ الثالثة : في معنى المُختلفَينِ ، وحَدِّهما ، وحقيقتِهما .

ونحن نشرحُ هـٰذه المسائلَ الثلاث في فصلَينِ :

أحدُهما : في بيان معنى الغيرَينِ .

والفصلُ الثاني : في بيان معنى المُختلفَينِ والمُتماثلَينِ والمُتضادَّينِ على التفصيل إن شاء الله عزَّ وجلَّ .



---

(١) فلا يجوز أن تقول : العلم الأزلي غير القدرة الأزلية ولا هو عينها ؛ وذلك لأن التماثل والاختلاف كلاهما يستدعي مغايرة بين الشيئين ، وصفاته تعالىٰ غير متغايرة ، ولهـٰذا لا توصف بالتماثل والاختلاف ، كذا نقل العلامة السعد في « شرح المقاصد » (١/ ١٤٤) عن العلامة الآمدي ، ثم قال : (وقال القاضي أبو بكر بالاختلاف ؛ نظراً إلىٰ ما اختصَّ به كل صفة من الصفات النفسية من غير التفات إلىٰ وصف الغيرية ، وهـٰذا ظاهر في أن القاضي لا يشترط في التخالف الغيرية ، ففي التماثل أولىٰ) ، ولا خلاف في التغاير في المفهوم من غير إطلاق اللفظ .

(٢) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٥٨) ، قال إمام الحرمين في « الإرشاد » (ص١٣٨) : (وامتنع الأئمة من تسمية الصفات مختلفة ، وأطلق الإمام القاضي أبو بكر رضي الله عنه القول بأنها مختلفة) ؛ يعني : بالنظر إلىٰ معانيها ومفاهيمها

الفصل الأول
في بيان معنى الغيرين وحدهما وحقيقتهما

اختلفوا في معنى الغيرَين على أقوالٍ مختلفة :

فقال قوم : الغيرانِ : هما الشيئانِ[1] ، وربما قالوا : هما الموجودان[2] ، وهٰذا مذهبُ أبي العباس القلانسيِّ ، وكان لا يقول : إنَّ الله عزَّ وجلَّ وعلمَهُ شيئانِ ، ولٰكن يقول : هما شيءٌ ، وشيءٌ موجود ، وموجودٌ .

وزعمت الكراميَّة في حقيقة الغيرَينِ : أنهما موجودان[3] ، وأطلقوا لفظ التغاير على الله عزَّ وجلَّ وصفاتِهِ الأزليَّة[4] ، وأطلقوا على الشيء الواحد اسمَ الغير وإن انفرد .

---

(١) نسب هٰذا القولَ العلامةُ الآمدي في « أبكار الأفكار » (٣/ ٢٨٨) للمعتزلة ، وبيَّنَ فساده بقوله (٣/ ٢٨٩) : (كل واحد من الغيرين يصح أن يقال : إنه غير الآخر ، ولا يصح أن يقال لكل واحد من الشيئين : إنه شيءٌ للآخر) .

(٢) فليس بين المعدومين ، أو المعدوم والموجود . صفةُ تغاير ، والمراد بالموجودين : ما يجوز انفكاكهما ؛ فليس بين الذات وصفتها تغاير ؛ لاستحالة الانفكاك بين الصفة والموصوف بها . انظر « المواقف » (ص٨٠) .

(٣) دون ملاحظة قيد الانفكاك .

(٤) لا التغاير في المفهوم فحسب ، بل التغاير في الماهية ، ولذلك قالوا باتصافه تعالى بالصفات الحادثة .

واختلفت عباراتُ أصحاب أبي الحسن الأشعري في ذلك :

فقال بعضُهم : الغيرانِ : هما الموجودان اللذان يصحُّ وجودُ أحدهما مع عدم الآخر[1]

ولهٰذا لم يطلقوا لفظَ التغاير في ذات الباريْ عزَّ وجلَّ وصفاتِهِ الأزليّة ؛ لاستحالة وجوده مع عدمها ، واستحالةِ وجودِها مع عدمه .

وكذلك يستحيل وجودُ بعض صفاته الأزليّةِ مع عدم البعض منها[2] ؛ فلذلك لم يَجز أن يقال : إنَّ علمَهُ غيرُ قدرته ، وإنَّ إرادتَهُ غيرُ قدرته ، وإرادتَهُ غيرُ حياته وبقائه وكلامِهِ ؛ لاستحالة العدم علىٰ جميعها .

وهٰؤلاء إذا قيل لهم : يلزمُكم ألا تكونَ الاستطاعةُ غيرَ الكسب ؛ لأنه يستحيل وجودُ الاستطاعة بلا كسب عندَكم ، ويلزمُكم ألا تكونَ الجواهرُ غيرَ الأعراض ؛ لاستحالة وجودِها بلا أعراض ، واستحالةِ وجود الأعراض بلا جواهرَ .

قالوا : إنَّ الاستطاعةَ وإنْ لم توجد بلا كسبٍ فقد يصحُّ وجودُ ما هو مِنْ جنس الكسب ضروريّاً بلا استطاعة[3] ، ونحن لم نقل : إنَّ الغيرَينِ ما صحَّ

---

(1) انظر « الشامل » (ص٣٣٢) ، و« مجرد مقالات الأشعري » (ص٢٦٧) ، و« اللمع » (ص٢٨) ، وفيه تنبيهٌ على اشتراط إمكان الانفكاك علىٰ معنى الإمكان العام ، وعليه : لا يقال لذات القديم ولا لصفاته : إنهما متغايران .

(2) لوجوبها جميعاً ، ولذا لم يجز إطلاق لفظ التغاير فيما بينها أيضاً .

(3) فيجوز أن تتعلق القدرة القديمة بإيجاد مقدور من غير قدرة حادثة أصلاً ، وكذلك يجوز تقديره مقدوراً مع قدرة أخرىٰ تماثل القدرة الحادثة ، وهٰذه التحريجة من تمويهات الجهلة كما قال إمام الحرمين في « الشامل » (ص٣٣٦) .

وجودُ كلٍّ واحد منهما مع عدم الآخر ، وإنما قلنا : هو ما صحَّ وجود أحدهما مع عدم الآخر ، وهٰذا الحدُّ مطَّردٌ في الاستطاعة والكسبِ .

وأمَّا الجواهرُ والأعراض : فخارجانِ عمَّا أردناه ؛ لأنَّ كلَّ جوهر يجوز وجودُهُ مع عدم العرض القائم به ؛ بأن يوجدَ فيه عرضٌ آخرُ ، وكلَّ عرض وُجِدَ في جوهر . . فإنه كان يصحُّ وجودُهُ في جوهر آخرَ مع عدم الجوهر الذي وُجِدَ فيه عندَ وجوده بدلاً منه ، فبطلَ هٰذا الإلزام[1]

وقال بعضُ أصحاب الأشعريِّ : حدُّ الغيرَينِ : أنهما موجودان يصحُّ مفارقةُ أحدهما صاحبَهُ بزمان أو مكان .

وهٰذا يؤول إلى المعنى الأول[2]

واختلفَتْ عباراتُ مخالفينا من القدريَّة وغيرِهم في معنى الغيرَينِ :

فقال أبو هاشم صاحب الذَّمِّيَّة[3] : الغيرانِ : مذكورانِ لا يكون أحدُهما جملةً يَدخل الآخرُ تحتَهُ .

واحتَرزَ بذلك : عن ذكر الإنسان مع ذكر أعضائه ، وعن ذكر الواحد من

---

(١) بتصور الانفكاك بين الجوهر والعرض الفلاني ، بثبوت عرض مماثل .

(٢) وهو آخر قولي الإمام الأشعري . انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٢٦٧) ، و« الشامل في أصول الدين » (ص٣٣٣) ، والمعنى الأول : المفارقة بالوجود والعدم ، والمعنى الثاني هنا : المفارقة بالزمان أو المكان ، وهو بعد التأمل راجع للمفارقة بالوجود والعدم .

(٣) وزعيم البهشمية ، قال الإمام أبو منصور في « الفرق بين الفرق » (ص١٨٥) : (ويقال لهم : الذمِّية ؛ لقولهم باستحقاق الذمِّ لا علىٰ فعل ؛ يعني : فعله هو ، فيلزم علىٰ قولهم هٰذا : أن يكون المرء عاصياً من غير معصية) .

العشَرة مع ذكر العشَرة ؛ فإنَّ أحدَ المذكورَينِ داخلٌ في جملة الآخر[١]

وقال قوم : الغيرانِ : هما المختلفانِ من كلٍّ وجه .

وقال آخرون : هما المختلفانِ في الوصف .

وقال آخرون : هما المتباينانِ .

وقال آخرون : هما اللذان يصلحُ أحدهُما لما لا يصلحُ له الآخر .

وقال آخرون : هما اللذان يصحُّ أن يُعلمَ أحدُهما ، ويجهلَ الآخرُ .

وزعم قومٌ : أنَّ الغيرَينِ يتغايران بغيريَّة هي معنىً سواهُما[٢]

فالدليلُ علىٰ فساد قول من زعم : (أنَّ حقيقة الغيرَينِ : أنهما شيئان أو موجودان) أنه لو كان كذلك لوجب أن يكونَ حقيقةُ الشيء الواحد أنه غيرٌ ، وأن تكونَ حقيقةُ الأشياء أنها أغيارٌ ؛ لأنَّ الجمعَ الذي له واحدٌ من لفظه حقيقةً . جمعُهُ يتقسَّطُ علىٰ أجزائه ، ولو كان كذلك لكان إثباتُنا للشيء شيئاً يتعلَّقُ بإثبات شيء آخرَ ، كما أنَّ الغيرَ بكونه غيراً يقتضي ما هو غيرٌ له .

فإن عارضونا بجماعة الإبل والنساءِ التي لا واحدَ لها من لفظها ، وباسم الإنسان في وقوعه علىٰ جملة أجزائه دونَ أبعاضه . . فقد حسمنا لزومَ ذلك على اعتلالنا باشتراطنا أن يكونَ لفظُ الجمع مبنيّاً من لفظ واحدِهِ ، فلا يدخلُ عليه الجمع الذي لم يُبنَ من لفظٍ واحد .

---

(١) انظر « المغني في أبواب التوحيد والعدل » (٧/ ١١٩ ـ ١٢٠) ، وعامة المعتزلة علىٰ هـٰذا ، وخالفهم منهم جعفر بن حرب . انظر « تبصرة الأدلة » (١/ ٢٤٢) .

(٢) انظر هـٰذه الأقوال في « المغني في أبواب العدل والتوحيد » (٧/ ١١٩) وما بعدها ، وفي « الشامل في أصول الدين » (ص٣٣٢ ـ ٣٣٧) .

وأما قولُ أصحاب أبي هاشم : إنَّ الغيرَينِ : هما المذكوران اللذان لا يكون أحدُهما جملةً يَدخلُ الآخرُ تحتَها[1] . . فباطلٌ بالأحوال التي ادَّعاها أبو هاشم ، وزعم : أنها لا موجودةٌ ولا معدومةٌ ؛ فإنها مذكوراتٌ[2] ، ولم يَدخل بعضُها عندَهُ في ضمن بعض ، ومع ذلك فإنها غيرُ متغايرة .

فإنْ زعم أصحابُهُ : أنها غيرُ مذكورات ، وإنما تُذكَر الذواتُ المستحقَّةُ لها . . كانت هـٰذه الدعوىٰ تجاهلاً منهم ؛ لأنهم إذا قالوا : (إنها غيرُ مذكورات) فقد ذكروها بأنها غيرُ مذكورات ، ويستحيل أن يقال في المذكور : إنه غيرُ مذكور .

وأمَّا قولُ من زعم : أنَّ الغيرَينِ : هما المختلفانِ من كلِّ وجه . . فإنه يلزمُهُ عليه : ألا يكونَ الجوهران الموجودانِ إلا في محلٍّ غيرَينِ إذا وجد في كل واحد منهما من الأعراض مثلُ ما وجد في الآخر .

وقول من قال : (الغيرانِ : ما وُصِف أحدُهما لنفسه بما لا يوصفُ به الآخر لنفسه) كما ذهب إليه بعض البصريين من المعتزلة . . باطلٌ ؛ لأنَّ صاحبَ هـٰذا القول أجازَ وجودَ سوادَينِ في محلٍّ واحد ، فيشتركانِ في جميع الأوصاف النفسيَّة وهما مع ذلك متغايرانِ ، وكذلك الجوهران يشتركان في جميع أوصافهما النفسيَّة وهما مع ذلك غيرانِ .

وبهـٰذا يبطل قولُ من قال : (الغيرانِ : هما المختلفان من كلِّ وجه) ؛

---

(١) تقدمت العبارة (١/ ٢٨٢) بلفظ : (تحته) بدل (تحتها) ، وكلاهما جائز ؛ باعتبار الشيء وباعتبار جملته .

(٢) فيقال : العالمية والقادرية والسميعية والبصيرية ، إلىٰ غير ذلك .

لأنَّ الجوهرَينِ لا يختلفان من جميع الوجوه مع اشتراكهما في جميع الصفات النفسيَّة ، وهما مع ذلك متغايرانِ .

وقولُ من قال : (الغيران : ما صحَّ أن يُعلمَ أحدُهما ، ولا يُعلمَ الآخرُ) يوجِب أن يكونَ الشيءُ غيرَ نفسه ؛ لأنه يصحُّ أن يُعلمَ الشيءُ على وجه ، ويُجهلَ على وجه آخرَ .

وقولُ من قال : (الغيرانِ : ما لهما غيريَّة) يُوجِبُ عليه ألا تكون الأعراض متغايرةً ؛ لاستحالةِ قيام الغيريَّة بها[١]

وقولُ من قال : (الغيران : [المتباينان][٢]) ؛ إن أراد به التباينَ بالمكان . . لزمه أن يقول في العَرَضَينِ اللَّذَينِ هما في محلٍّ واحد[٣] : إنهما غيرُ متغايرَينِ ، وإن أراد به التباينَ في الصفات النفسيَّة . . لزمه ألا يكونَ السوادانِ متغايرَينِ[٤] ؛ لاشتراكهما في جميع الصفات .

فإذا بطلَت هٰذه الأقوالُ التي حكيناها عن مخالفينا في حدِّ الغيرَينِ . . صحَّ في حدِّ الغيرَينِ قولُ أصحابنا : إنهما اللذان يصحُّ وجودُ أحدهما مع عدم الآخر[٥] ، أو بما يصحُّ مفارقةُ أحدِهما للآخر بزمان أو مكان ، أو بوجود أحدهما مع عدم الآخر[٦] .

---

(١) لأن العرض لا يقوم بالعرض .

(٢) ما بين المعقوفين في (أ ، ب) : (متباينان) ، وسقط من (ج) .

(٣) كلون التفاح وطعمه في التفاحة مثلاً ، ولم يُردْ أنهما عرضان من جنس واحدٍ .

(٤) يعني : أن السوادين في محلَّين متغايران ، لٰكنْ على القول بالتباين في الصفات النفسية ليسا كذلك ؛ لأن الصفات النفسية لهما مشتركة .

(٥) ويصح فتح الهمزة في (إنهما) على تقدير دخول الباء ؛ مراعاةً للمعطوفات الآتية .

(٦) أي : بمفارقة وجود أحدهما مع عدم الآخر . انظر « الشامل في أصول الدين » (ص٣٣٣).

وإذا صحَّ هـٰذا القول في حدِّ الغيرَينِ . . استحالَ أن يقال : إنَّ الله عزَّ وجلَّ غيرُ صفاتِهِ الأزليَّة ؛ لاستحالة وجود أحدِهما مع عدم الآخر[1] ، واستحالَ أيضاً أن يقال : إنَّ علمَهُ غيرُ قدرته ؛ لاستحالة وجود أحدِهما مع عدم الآخر[2] ، وكذلك القولُ في سائر صفاته الأزليَّة ؛ يستحيلُ إطلاق لفظ التغاير فيها[3] .

واختلف أصحابُنا في ذلك من وجه آخرَ :

فكان عبد الله بنُ سعيد وأبو العباس القلانسيُّ يقولان : إنَّ علمَ الله تعالىٰ لا هو الله ولا هو غيرُهُ ، وكذلك القولُ عندهما في قدرتِهِ وإرادتِهِ وسائرِ صفاته الأزليَّة وذاتَهُ[4] .

وكان أبو الحسن يقول : (لا أقولُ هـٰذه العبارة ، ولـٰكني أقول : له علمٌ أزليٌّ خطأ أن يُقالَ : هو هو ، وخطأ أن يُقالَ : هو غيرُهُ) ، وكذلك قوله في قدرته ، وسائرِ صفاته الأزليَّة عندَ الإضافة إليه سبحانه[5] .

فهـٰذا أصلُ هـٰذا الباب ، فاعرفْهُ ، إن شاء الله عزَّ وجلَّ .

ومن أعجبِ العجائب : إنكارُ أصحاب أبي هاشم علينا امتناعَنا عن

---

(١) وكذلك العرض لا يقال فيه : إنه غير الجوهر ولا إنه عينه ؛ لاستحالة المفارقة بينهما .

(٢) لأنهما أزليان باتفاق ، وهـٰذا التصور بخلاف العلم والقدرة الحادثين .

(٣) قال إمام الحرمين في « الإرشاد » (ص١٣٨) : (والقول في إيضاح معنى الغيرين ليس من القواطع عندي ؛ إذ لا تدلُّ عليه قضيةٌ عقلية ، ولا دَلالةٌ قاطعة سمعية . . .) .

(٤) قوله : (وذاتَهُ) مفعول معه ؛ أي : وكذلك صفاته مع ذاته لا يقال فيها : إنها هو ولا إنها غيره ، وانظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٦٩) .

(٥) انظر « اللمع في الرد علىٰ أهل الزيغ والبدع » (ص ٣٠ـ٣١) ، و« مجرد مقالات الأشعري » (ص ٣٨) .

القول : بأنَّ علمَ الله هو هو أو غيرُهُ ، مع قولهم بأنَّ لله عزَّ وجلَّ بكونه عالماً حالٌ ، وبكونه قادراً حالٌ[1] ، وأنَّ كلَّ حال من أحواله اختَصَّ به بحالٍ ما ، مع امتناعهم من إطلاق لفظ التغاير على الأحوال !

بل قالوا : إنَّ الحالَ لا يقال لها : موجودة ولا معدومة ، ولا معلومة ولا مجهولة ، ولا إنها هي الذاتُ ولا إنها غيره[2] ، فكان مَثَلُهم في ذلك مَثَلَ الأعمى الذي يَعيب البصيرَ علىٰ ضعف بصره ، بل مَثَلُهم فيه مَثَلُ من قال بجسمٍ لا موجودٍ ولا معدوم ! من أَجْلِ قولنا جميعاً بخنثىٰ ليس بذكر ولا أنثىٰ ، فيمتنعُ من إطلاق ما يُعلَمُ كونُهُ بالضرورة من أَجْلِ امتناع غيرِهِ عن إطلاق ما لا يجوزُ إطلاقه ، والله المحمودُ علىٰ إنقاذنا من بدعتهم وضلالتهم .

❁ ❁ ❁

---

(١) كذا برفع (حالٌ) في الموضعين ، علىٰ أن (أنَّ) هنا شأنية .

(٢) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٢٢٩) ، و« تمهيد الأوائل » (ص٢٣٠ـ٢٣٢) ، و« شرح الأصول الخمسة » (ص١٨٤) .

الفصل الثاني
في معنى المثلين والمختلفين والمتضادين

يقعُ في هـٰذا الفصل ثلاثُ مسائل :

[الكلامُ على التماثلِ]

المسألةُ الأولىٰ : في بيانِ معنى المِثلَينِ ، وقد اختلفوا فيه :

فقال شيخُنا أبو الحسن رحمه الله : (إنَّ المِثلَينِ هما ما سدَّ أحدُهما مسدَّ الآخر)[1]

وتفسيرُ ذلك : أنْ يجوزَ علىٰ كلٍّ واحد منهما ما يجوزُ على الآخر ، ويستحيلَ علىٰ كلٍّ واحد منهما ما يستحيلُ على الآخر ، وهـٰذا عنده حدُّ الاشتباه العقليِّ[2]

وإذا صحَّ علىٰ أحدهما شيءٌ يستحيلُ على الآخر مثلُهُ . . فليسا بمتشابهَينِ ، ولا متماثلَينِ .

---

(١) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٢٠٩) ، وزاد القاضي الباقلاني في « رسالة الحرة » المطبوع باسم « الإنصاف » (ص٣٦) : (وساوقه من جميع الوجوه) .

(٢) يعني : حدَّ الاشتباه في العقل ؛ بمعنىٰ : أن العقل يحكم بالاشتباه عندما يسدُّ أحدَ المثلين مسدَّ الآخر ، والدليل النقلي النظري : قوله تعالىٰ : ﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورىٰ : ١١] .

وكان يمنعُ وقوعَ التشابه بين الشيئَينِ بالاشتراك في اسمٍ أو وصف ، سواءٌ كان ذلك من أعمِّ الأوصاف أو من أخصِّها[1] ، وعلىٰ هـٰذا الأصل اعتمد في أنَّ الله عزَّ وجلَّ لا يشبهُ خلْقَهُ ، ولا صفاتُهُ القائمةُ بذاته تشبهُ صفاتِ خلقِهِ ؛ من حيث استبدَّ كلٌّ واحدٍ منهما بصفةٍ تستحيلُ على الآخر ، مع اشتمال اسم الموجود والمعلوم والمذكور والشيء على الجميع[2]

وكان أبو العباس القلانسيُّ والنجّار يقولان : إنَّ المُحدَثَينِ يَشْتَبهانِ في الحدوث من حيث هما مُحدَثان ، وإنْ اختلفا بعدَ ذلك في أوصافٍ سوى الحدوث[3]

ثم إنَّ النجَّارَ كان لا يثبتُ لله عزَّ وجلَّ صفةً أزليّةً .

وكان القلانسيُّ يقول : إنَّ صفاتِ الله القائمةَ بذاته أزليّةٌ ، ولا نقولُ :

---

(١) انظر « رسالة إلىٰ أهل الثغر » (ص ٢١٣) .

(٢) ولهـٰذا قرَّر محققو أهل السنة : أن الاشتراك في لفظ (الذات) بين الله تعالىٰ وخلقه ، ولفظ (الوجود) وألفاظ أسماء صفات المعاني له تعالىٰ مع الوجود الحادث وصفات المعاني الحادثة . . هو من باب الاشتراك اللفظي فقط ، وأنها كلها من المتشابه على التحقيق ، قال الإمام الأشعري في « رسالة إلىٰ أهل الثغر » (ص٢١٣) : (ألا ترىٰ أن وصف البارئ عز وجل بأنه موجود ، ووصف الإنسان بذلك . . لا يوجب تشابهاً بينهما وإن كانا قد اتفقا في حقيقة الموجود ؟! ولو وجب تشابههما بذلك لوجب تشابه السواد والبياض بكونهما موجودين) .

(٣) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٥٣) ، وحكاه عن الإمام القلانسي الإمامُ أبو بكر الباقلاني . انظر « الشامل في أصول الدين » (ص٢٩٣) ، ونقله الإمام الصفار البخاري في « تلخيص الأدلة » (ص٣١٥) ورجَّحه ، ثم بين منزع الإمام القلانسي والنجار المعتزلي تباينٌ سيذكره المصنف .

إنها قديمةٌ[1] ، ونقول : لا قديمَ إلا الله[2]

وكان يقول : إنَّ المتماثلَينِ من الجواهر يتماثلان لمعانٍ تقوم بهما ، والمتماثلَينِ من الأعراض يتماثلان لا لأنفسهما ولا لمعنىً .

وقالت طائفةٌ من المعتزلة : إنَّ المُشتبهَينِ المِثلَينِ : هما اللذان يشتركان في أخصِّ أوصافهما ، وأخصُّ أوصاف القديم أنه قديمٌ .

وكذلك أنكرت أن يكونَ لله عزَّ وجلَّ صفةٌ قديمةٌ ؛ بدعواها : أنه لو كانت له صفةٌ قديمةٌ لشاركته في وصف القِدَمِ ، ولكانت مثلَهُ ؛ لأنَّ القديمَ أخصُّ أوصاف الموجود ، والاشتراكُ في أخصِّ الأوصاف يوجب التماثلَ والاشتباه[3] .

وقال بعضُ أصحاب الجبَّائي : المشتبهانِ : هما اللذانِ يشتركان في الصفة النفسيَّة .

وأراد بذلك : اشتراكَهما في صفةٍ استحقَّاها لأنفسهما[4] ، فإذا أُلزمَ على

(١) وهـٰذا مبني على التفريق بين القديم والأزلي ، وأن القديمَ ما قام بنفسه أزلاً ، والأزليَّ ما قام بنفسه أو بمحلٍّ أزلاً ؛ إذ لو كانت الصفات قديمة على هـٰذا القول لكانت قائمة بنفسها ، فيقع التغاير والتعدُّد الذي فرَّ لأجله المعتزلة .

(٢) انظر (١/ ٢٣٨) ، وهـٰذا مع ثبوت الأزلية لذاته العلية . . مصطلح القديم أخصُّ من مصطلح الأزلي .

(٣) وهو مذهب ابن الإخشيد من معتزلة البصرة ، وإلىٰ ذلك مال أبو علي الجبائي . انظر « الشامل في أصول الدين » (ص٢٩٣) ، و« المغني في أبواب التوحيد والعدل » (٤/ ٢٥٠ـ٢٥١) ، وقال الإمام الشهرستاني في « الملل والنحل » (ص٤٣) : (والذي يعم طائفةَ المعتزلة من الاعتقاد : القولُ بأن الله تعالىٰ قديم ، والقدم أخص وصف ذاته) ، وانظر فساد هـٰذا القول فيما سيأتي (١/ ٢٩٠ ، ٢٩٤) .

(٤) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٥٣) ، و« شرح الأصول الخمسة » (ص١١٠) ، =

هـٰذا الحدِّ اشتراكَ المختلفَينِ في وصفِ الحدوث والوجود . . أجابَ عن ذلك : بأنَّ الموجودَ لم يكن موجوداً لنفسه ، ولا المُحدَثَ كان مُحدَثاً لنفسه ، ولا لمعنىً ؛ فلذلك لم يجب التشابهُ بالاشتراك فيه ، والسوادَ كان سواداً لنفسه ؛ فلذلك وجبَ تماثلُ السوادَينِ ؛ لاشتراكِهما في الصفة النفسيَّة[1]

وقال بعضُ النجَّاريَّة : المشتبهانِ : هما اللذانِ يتفقان في حكمٍ أو وصفٍ من غير أن يكونَ أحدُهما لصاحبه .

واحتَرَزَ بذلك : عن القديم والمُحدَث إذا اجتمعا في وصف الوجود أو الشيء ، أو في وصف كلٍّ واحد منهما بأنه قادرٌ عالمٌ حيٌّ ونحوِ ذلك ؛ لأنَّ المُحدَثَ إنما كان علىٰ صفاته التي هو عليها بالقديم سبحانه[2]

وذهبت الفلاسفةُ : إلىٰ أنَّ التشابهَ يقع بالاشتراك في أوصاف الإثبات دون السلب ، وزعموا : أنه لا يُطلَق على البارئِ من الأسماء والأوصاف إلا ما طريقه طريقُ السلب دون الإيجاب ؛ فقالوا : لا نقول : إنه موجودٌ ، بل نقول : إنه ليس بمعدوم ، ولا نقول : إنه حيٌّ عالمٌ قادرٌ ، ولـٰكن نقول : ليس بميت ولا جاهل ولا عاجز .

وبنَوا ذلك علىٰ دعواهم : أنَّ الاشتراكَ في الاسم والوصف إذا كان من

= و« التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض » (ص٢٥٦) ، وانظر بيان خطأ هـٰذا القول فيما سيأتي (١/ ٢٩٥) .

(١) انظر « المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين » (ص١١٥) ، و« الشامل في أصول الدين » (ص٣٠٧) .

(٢) انظر فساد قول النجارية في ذلك (١/ ٣٠٠) .

طريق الإيجاب . . أوجبَ التماثلَ[1]

وطابقَهم على [هـٰذه] الدعوىٰ بعضُ الباطنيَّة[2]

وزادَ عليهم بعضُهم بأن قال : لا يُوصفُ الباريُ عزَّ وجلَّ بشيء من صفات الإثبات ، ولا بشيء من أوصاف النفي ، وادَّعىٰ أنَّ ذلك يؤدي إلى التشبيهِ من الوجهَينِ جميعاً ، وأنَّ من قال : (إنه موجودٌ) فقد شبَّهَهُ بالموجودات ، ومن قال : (ليس بموجود) فقد شبَّهه بالمعدوم ، وكذلك قالوا : لا نقولُ إنه شيءٌ ، ولا نقول : إنه لا شيءٌ ، ولا إنه جسمٌ ، ولا إنه ليس بجسم[3]

وكان الناشئ يزعم[4] : أنَّ اشتراكَ القديم والمُحدَث في اسمٍ أو صفة على الحقيقة لا يجوزُ ، وإنما يجوزُ على أن يكونَ حقيقةً في أحدهما مجازاً في الآخر ، وكان يعتلُّ لذلك بأن يقولَ : إنَّ الشيئَينِ إذا اشتركا في اسمٍ واحد لم يخلُ القول في ذلك من أربعةِ أوجه :

إما أنْ يشتركا فيه لاشتباهِهما ؛ كاشتراك السوادَينِ في اسم السواد ، والبياضَينِ في اسم البياض .

---

(١) انظر « الشفاء » (ص٣٦٧ ـ ٣٦٨) ، و« تهافت الفلاسفة » (ص ١٦٤ ـ ١٦٥) ، وانظر فساد قولهم (١/ ٣٠٢) .

(٢) ما بين المعقوفين في (أ ، ب) : (هـٰذا) ، وسقط من (ج) .

(٣) انظر « الملل والنحل » (٣/ ١٩٣) .

(٤) أبو العباس عبد الله بن محمد المعروف بالناشئ الأكبر ، من متكلمة المعتزلة ، توفي سنة (٢٩٣هـ) . انظر « المنتظم » (١٣/ ٤٥) ، و« البداية والنهاية » (٢/ ١٩٨) .

أو لاشتباه ما احتملَتْهُ ذاتاهما من المعاني ؛ كقولنا للأسودَينِ : إنهما أسودانِ .

أو يكونَ ذلك لأجل مضافٍ أُضيفَا إليه ؛ كأخوَيْ رجلٍ واحد وابنَيْه وأبوَيْهِ ؛ ونحوِ ذلك .

أو بأن يكونَ حقيقةً في أحدهما مجازاً في الآخر ؛ كـ (الأسدِ) يكون حقيقةً في بعض السباع ، مجازاً في الرجل الشجاع .

قال : فلمَّا لم يوجدْ شيءٌ من هـٰذه الأقسام في اشتراك القديم والمُحدَث في اسمِ حيٍّ وعالم وقادر إلا أن يكون مجازاً في أحدهما حقيقةً في الآخر . . وجبَ أن يكونَ اشتراكُهما في الاسم الواحد علىٰ هـٰذا الوجه[1]

ثم اختَلَفت الروايةُ عنه بعد ذلك ؛ فروي عنه : أنَّ هـٰذه الأسماءَ حقيقةٌ في البارئِ عزَّ وجلَّ ، مجازٌ في غيره ، وروي عنه أنه قال : إنها حقيقةٌ في غيره ، مجازٌ فيه .

فهـٰذا بيانُ اختلافهم في معنى المتشابهَينِ والمتماثلَينِ .

[الكلامُ على التشابهِ]

فأمَّا معنى التشبيه : فراجعٌ إلىٰ معنيَينِ :

أحدُهما : فعلُ المُشتبهَينِ وخَلْقُهما ، فيقال لمن خلَقَهُما : إنه قد شبَّهَ بينهما .

---

(١) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص ١٨٤ ، ٥٠٠ ـ ٥٠١) .

والثاني : يرجعُ إلى الخبر عنهما بالتشابه ، وإلى اعتقاد التشابهِ بين الشيئَينِ ، وعلىٰ هـٰذا المعنىٰ قيل لمن زعم أنَّ الله عزَّ وجلَّ مُشبِهٌ لخلقه : (إنه مُشبِّهٌ) ، وأُجريَ هـٰذا الوصفُ أيضاً على القائل بما يوجِب عليه قودُ أصلِهِ القولَ بالتشبيه بين القديم والمُحدَث[1] ، وإن أظهر البراءةَ من ذلك ، كما نبيِّنه بعد هـٰذا إن شاءَ الله عزَّ وجلَّ[2] .

[التدليلُ لحقيقةِ المثلينِ عندَ أهلِ السنةِ]

والدليلُ علىٰ أنَّ حقيقة المِثلَينِ : هو ما سدَّ أحدُهما مسدَّ الآخر وناب منابه . . أنَّا سبرنا أوصافَ المتماثلَينِ : فبطل أن يكونَ تماثلُهُما لاشتراكهما في الوجود أو في الحدوث ، أو في كونهما معلومَينِ أو مذكورَينِ أو شيئَينِ ؛ لاشتراك المتضادَّات والمختلفات في ذلك من غير وجوه تشابهٍ فيها .

ولا يجوزُ أن يكونَ تشابهُ الجوهرَينِ لكونهما جوهرَينِ[3] ؛ لوجود التماثل بين العَرَضَينِ وإنْ لم يكونا جوهرَينِ ، ولا يجوزُ أن يكون تماثلُ العَرَضَينِ بكونهما عرضَينِ ؛ لتماثل الجوهرَينِ وإن لم يكونا عَرَضَينِ ، ولا بكونهما سوادَينِ ؛ لوجود التماثل بين شيئَينِ ليسا من جنس السواد .

وإذا بطلت هـٰذه الأقسامُ كلُّها . . لم يبقَ إلا أنَّ تماثلَهُما من أجل أنَّ كلَّ واحد منهما يسدُّ مسدَّ الآخر .

---

(١) قوله : (قودُ أصله) يعني : اتباع أصله ، وفي (ب) : (قوة) بدل (قود) .
(٢) انظر (١/ ٣٣٥) ، (٣/ ٧٩) .
(٣) المراد بالتشابه هو التماثل كما يفهم من السياق .

فأمَّا قولُ من زعم : أنَّ المتماثلَينِ يتماثلان لاشتراكهما في صفة واحدة من صفات النفس. . فذلك خطأٌ ؛ لاشتراك المتضادَّات والمختلفات في كونها أشياءَ ، وموجودةً ، وأعراضاً ، وألواناً ، ونحوَ ذلك ، وهٰذه الصفاتُ يستحقُّها الموصوفُ بها لنفسه .

ودعواهم : أنَّ السوادَ والبياضَ شيئانِ لا لأنفسهما ولا لمعنىً ، وكذلك كونهما موجودَينِ ، أو محدَثَينِ ، أو عَرَضَينِ ، أو لونَينِ. . دعوىٰ فاسدةٌ[1] ، ويقال لهم فيها : إنْ جاز عندكم أن يكون السوادُ سواداً لا لنفسه ولا لمعنىً ، وكذلك البياضُ. . فما أنكرتُم أنَّ القديمَ قديمٌ لا لنفسه ولا لمعنىً ، كما زعمتم أنَّ المُحدَث مُحدثٌ لا لنفسه ولا لمعنىً ؟![2]

وإذا فسدَتْ هٰذه الأقسامُ ، وفسدَ أن يكونَ التماثلُ وقعَ بينهما لاشتراكهما في الصفات المعنويَّة ؛ لتماثل العرضَينِ مع استحالة قيام معنىً بهما. . لم يبقَ من الأقسام إلا ما اخترناه ؛ مِنْ أنْ يسُدَّ أحدُهما مَسدَّ الآخر .

وممَّا يدلُّ علىٰ فساد قول من اعتبرَ في التماثل أخصَّ الأوصاف ، أو صفةً من صفات النفس : أنه لا يخلو أن يكونَ الذي أوجبَ التماثلَ بين الشيئَينِ : اشتراكَهما في هٰذه الصفة وإن اختلفا في غيرها ، أو اشتراكَهما في جميع الأوصاف وجوباً وجوازاً على السواء كما قلناه .

فإن يكن الموجِبُ للتماثل الاشتراكَ في تلك الصفة الواحدة. . جاز وقوعُ التشابه والاختلاف معاً بين الشيئَينِ ، حتىٰ يكونُ القديم مِثْلاً للجوهر ؛

---

(١) وهي دعوى الإمام القلانسي المتقدمة (١/ ٢٨٩ ـ ٢٩٠) .

(٢) فهٰذا كهٰذا ؛ فلِمَ منعتم أن يكون القديم قديماً لا لنفسه ولا لمعنىً ؟!

لاشتراكهما في استغنائهما عن المحلِّ ، وإن اختلفا في غيره من الصفات .

ويدلُّ علىٰ فساد قولهم : موافقتُهم لنا في أنَّ المختلفَينِ يختلفان لأنفسهما ؛ وكلَّ واحد منهما مخالفٌ للآخر لنفسه ، **فيلزمُهم علىٰ قولهم** : أنْ يكونَ المختلفانِ متماثلَينِ من حيث اختلفا ؛ لأنهم أوجبوا التماثلَ بالاشتراك في صفة واحدة من صفات النفس ، أو في أخصِّ الأوصاف ، ومخالفةَ كلِّ واحد من المختلفَينِ لصاحبه لصفة راجعة إلىٰ نفسه هي أخصُّ أوصافه ، فقد اشتركا في أنَّ كلَّ واحد منهما مخالفٌ للآخر لنفسه أو لأخصِّ أوصافه ، فيجب تماثُلهما من حيث اختلفا ، **وذلك نقضُ حقيقة** المتماثلَينِ .

ويدلُّ عليه : أنَّ السوادَ عندهم مخالفٌ للبياض بأخصِّ أوصافه لنفسه ، وكذلك الحمرة مخالفةٌ للبياض بأخصِّ أوصافها لنفسها ، فكلٌّ واحد من السواد والحمرة مشاركٌ للآخر في كونه مخالفاً للبياض بأخصِّ أوصافه لنفسه ، **فيلزمُهم** : أنْ يكونَ السوادُ والحمرة متماثلَين ، وذلك خلافُ أصولهم .

ويدلُّ علىٰ فساد قولهم : أنَّ من أصلهم : أنَّ حقيقةَ الشيء إنما تصحُّ متىٰ كانت بحيث إذا عرفَهُ إنسانٌ عرفَ فيه تلك الحقيقةَ ، وإنْ لم يسمِّها حقيقةً له .

وإذا كان هٰذا من أصلهم قلنا لهم : لو كانت حقيقةُ المِثلَينِ اشتراكَهما في وصف النفس أو في أخصِّ الأوصاف . . لم يَعرِفْهما مشتركَينِ في ذلك الوصف إلا من عرفَ تماثلَهما ، وقد عرفَ النظَّام والفلاسفةُ بالضرورة

والحسِّ وجودَ الجواهر والأجسام ، واشتراكَها في أنها كلَّها جواهرُ وأجسامٌ ، ولم يعلموا تماثلها بذلك ، بل اعتقدوا اختلافَها ، مع علمهم بتحيُّزِها في الوجود وسائرِ أوصافها التي هي عندكم من صفات النفس ، وفي ذلك دليلٌ على أنَّ الوصفَ الواحد لا يكون سببَ التماثل بوجه .

ولا ينعكسُ هـٰذا الإلزام علينا في قولنا ؛ لأنَّ من عرف شيئَينِ يسُدُّ كلُّ واحد منهما مسدَّ الآخر . . اعتقدَ فيهما أنهما مثلانِ لا محالةَ .

فصحَّ قولنا من الوجه الذي فسدَ به قولهم .

وممَّا يدلُّ على صحة قولنا في هـٰذه المسألة : أنَّ المخالفةَ في صفة تصحُّ في أحدهما وتستحيل في الآخر . . توجب المخالفةَ بينهما ، والمماثلةَ تقتضي المخالفةَ[1] ، فواجبٌ أنْ تكون المماثلةُ واجبةً ؛ لجواز الاشتراك في جميع الصفات من غير اختصاصِ أحدِهما بما يستحيلُ على الآخر ، ولأنَّ المطلوبَ من التماثل بين الشيئَينِ إيجابُ الاشتراك بينهما في جميع الأوصاف ، فإذا وقع النزاعُ في حدِّهِ . . جعلنا المطلوبَ منه حدَّهُ وحقيقتَهُ .

وممَّا يدلُّ على فساد قول من اعتبر فيه أخصَّ الأوصاف : تعليقُهُ الحدَّ على ما لا يَعقلُ ؛ لأنه لا وصفَ إلا ويمكن تخصيصُهُ قبل الانتهاء به إلى واحدٍ مشارٍ إليه بعينه ، إلا أنْ يريدَ القائلُ بأخصِّ الأوصاف ما لا يمكنُ التخصيصُ بعدَهُ إلا بالإضافة ، **فيلزمه على ذلك** : القولُ بأنَّ العلومَ كلَّها جنسٌ واحد ، وأنَّ الإراداتِ جنسٌ واحد ، وكذلك القُدَرُ ؛ لأنه لا يمكن تخصيصُ شيء منها إلا بالإضافة وتكرير اللفظ ؛ مثلُ أنْ يقالَ : علمٌ بكذا ،

---

(١) كذا في جميع النسخ .

أو قدرةٌ علىٰ كذا ، أو إرادةٌ لكذا ، فإنْ أجاب إلىٰ ذلك تركَ مذهبَهُ في اختلاف العلوم والإرادات والقُدَرِ ، وإنْ أباه نقضَ حدَّهُ .

واستدلَّتِ البهشمية علىٰ قولها بأن قالت : لمَّا كان السوادانِ مِثلَينِ ؛ لاشتراكِهما في أخصِّ الأوصاف . . وجبَ هٰذا الحكم في كلِّ مشتركَينِ علىٰ هٰذا الوصف .

فيقال لهم : لم يكن تماثلُ السوادَينِ لأجل اشتراكهما في أخصِّ الأوصاف ، لٰكن لاستحالة اختصاص أحدهما بوصفٍ يستحيلُ على الآخر[1] ، ولو صحَّ اختصاصُ أحدهما بشيء يستحيلُ مثلُهُ على الآخر . . لم يكونا مِثلَينِ .

ثم ينعكس عليهم هٰذا الاستدلال بأن يقال : لمَّا كان السوادانِ يجوز علىٰ كلِّ واحد منهما كلُّ ما يجوز على الآخر وتماثلا . . وجب أنْ يكونَ ذلك حكمَ كلِّ متماثلَينِ .

واستدلُّوا أيضاً : بأنَّ المماثلةَ بين الشيئَينِ تقع بما تقع به المخالفةُ مع غيرهما ؛ فإذا كان السوادُ مخالفاً للبياض بكونه سواداً . . وجبَ أن يكونَ موافقاً لجنسه به .

فيقال لهم : لو كان الاتفاقُ يقعُ بما يقع به الاختلافُ . . لم يَخلُ المُحدَثُ من أن يخالفَ القديمَ بالحدوث ، أو لا يخالفَهُ .

فإنْ لم يكن مخالفاً له به . . وجبَ اشتراكُهما فيه ؛ حتىٰ يكونُ القديمُ

(١) فكلٌّ منهما يسدُّ مسدَّ الآخر .

مُحدَثاً ! ألا ترىٰ أنَّ السوادَ لمَّا لم يخالف البياضَ بكونه لوناً وعرضاً . . اشتركا في كونهما لونَينِ وعرضَينِ ؟!

وإنْ خالف المُحدَثُ القديمَ بحدوثه ، ولم تجب المماثلةُ بالاشتراكِ في وصف الحدوث ؛ لاشتراك المختلِفات والمتضادَّات فيه . . بطلَ أنْ يكون ما تقعُ المخالفةُ به تقعُ المماثلةُ .

ويلزمُهم علىٰ هـٰذا الاعتلال : أنْ يكونَ السوادُ مثلَ البياض ؛ لأنَّ كلَّ واحد منهما مخالفٌ للحمرة بأخصِّ أوصافه لنفسه ، فقد اشتركا في أخصِّ وصفٍ يوجب أنْ يتماثلا من حيث اختلفا .

ويقال لأصحاب الجبائيِّ في دعواهم أنَّ التماثلَ يقع بالاشتراك في صفة النفس : ماذا أردتم بصفة النفس ؟

فإن قالوا : أردنا به ما استحقَّهُ الموصوفُ لا لمعنىً . . لزمَهم تماثلُ الموجودات والألوان والطعوم والحوادث كلِّها ؛ لأنَّ الموجودَ موجودٌ لا لمعنىً ، والمُحدَثَ محدثٌ لا لمعنىً ، واللونَ لونٌ لا لمعنىً ، وكذلك القولُ في الطعم وسائرِ الأجناس المنقسمة من الأعراض .

وإن قالوا : صفةُ النفس : هي التي لا يصحُّ أنْ تُعلمَ النفسُ إلا عليها ، ولا تتغيَّرُ بوجودها وعدمها ، وهـٰذا لفظ الجبائيِّ في تفسير صفة النفس . . فقد ناقضَ فيه ؛ لأنَّ السوادَ لونٌ وشيءٌ ، وعندَهُ أنه لا يعلمُهُ سواداً إلا مَنْ عَلِمَهُ لوناً وشيئاً ، ولا يتغيَّرُ استحقاقُهُ وصفَ اللون والشيء بوجوده وعدمه ، ومع ذلك فلم يكن لوناً ولا شيئاً لنفسه عندَهُ ، ولا يجبُ التماثلُ بين الشيئَينِ في كونهما لونَينِ أو شيئَينِ .

وقد زعمَ أيضاً : أنَّ الباريَ سبحانه قادرٌ على إحداث شيء ما لنفسه ، ثُمَّ يوجِدُ نفسَهُ غيرَ موصوف بالقدرة على إحداثه ، إذا كان قد أحدثَهُ قبلَ ذلك !

وزعمَ أيضاً : أنه سبحانه قادرٌ على إحداث الحركة لنفسه ، ثم إذا أوجدها لم يوصف بالقدرة على إحداثها بحال ؛ لأنه يستحيلُ عندَهُ إعادةُ ما لا يبقى من الأعراض[1]

وزعمَ أيضاً : أنَّ الله سبحانه يستحقُّ وصفَهُ بأنه مُدرِكٌ للمسموع والمرئيِّ لنفسه ، ثمَّ يُوجِدُ نفسَهُ غيرَ موصوفٍ بذلك إذا لم يكن المُدرَكُ موجوداً .

فقد بطلَ بذلك : تحديدُهُ صفةَ النفس بما لا تُعلم الذاتُ إلا عليها ، وبما لا تتغيَّرُ ولا تتبدَّلُ ؛ لانتقاضِهِ عليه كما بيَّنَّاهُ طرداً وعكساً .

وإنْ فسَّر هٰؤلاء صفةَ النفس أو أخصَّ الأوصاف : بما إذا اشتركَ فيه الشيئانِ تماثلا واشتبها . . قيل لهم : فسَّرتم الشيءَ بنفس ما وقع السؤالُ عنه ، وإنما طالبناكم عن معنى الوصف الموجِبِ للتماثل ما هو ؟ فأخبرتم عنه بإعادة اللفظ الذي وقع السؤالُ عنه[2]

وأمَّا من قال من النجَّاريَّة : إنَّ الشيئَينِ إذا اشتركا في اسم أو حكم كانا مِثلَينِ إذا لم يكن أحدهما بالآخر . . فيقالُ لهم : أليس المعدومُ لا يشبهُ الموجودَ ، وقد اشتركا في كونهما معلومَينِ ومذكورَينِ ونحوَ ذلك ، ولم يكن أحدهما بالآخر ؟! وذلك نقضُ قولهم .

فإن زعموا : أنَّ المعدومَ مُشبِهٌ للموجود من بعض الوجوه التي اشتركا

---

(١) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٧٤) .

(٢) فوقعتم بالمصادرة على المطلوب .

فيها . . قيل : إذا لم يقعْ عليه اسمُ الشيء فكيف يقع عليه اسمُ المماثلة لِمَا هو شيء ؟!

وأمَّا مَنْ أجازَ أنْ يشتبهَ الشيئانِ من وجهٍ ، ويختلفا من وجه آخر ، ورجَعَ بالاشتباهِ إلى الاشتراك في صفات المعاني دون الذات . . فإنه يلزمُهُ : أن يكونَ الله عزَّ وجلَّ مُشبِهاً لخلقه من بعض الوجوه ؛ إذا سُمِّيَ باسمٍ سُمِّيَ به غيرُهُ ، أو وُصِفَ بصفة يُوصفُ غيرُهُ بها ؛ كوصفنا له : بأنه عالمٌ ، وقادرٌ ، وحيٌّ ، وموجودٌ ، وغيرُ ذلك ، وإن خالف المحدثاتِ من وجوه كثيرة ، وإذا كان تشبيهُهُ بخلقه كفراً على جميع الوجوه . . بطلَ هـٰذا المذهبُ .

وأمَّا قولُ من زعم : أنَّ التماثلَ بين الشيئَينِ يكون لمعنىً يوجدُ بهما . . فاسدٌ ؛ لأنه لو كان كذلك لوجب ألا يتماثلَ مِنَ الأشياء إلا ما احتُمل وجودُ المعاني به ، وكان يجبُ بذلك استحالةُ تماثل العَرَضَينِ ؛ لاستحالة قيام المعاني بها ، وفي وجوب تماثل كثيرٍ مِن الأعراض دليلٌ على فساد ذلك .

فإن قيل : لِمَ لا يجوزُ أن يتماثلا لمعنىً لا في محلٍّ ؟

قيل : لو كان كذلك لم يخلُ ذلك المعنى : من أن يكون جوهراً ، أو عرضاً ، والجوهرُ لا يوجِبُ وصفاً لجوهر آخرَ ، والعرضُ يستحيل وجودُهُ لا في محلٍّ .

فإن قيل : لِمَ لا يجوزُ أن يتماثلَ الشيئانِ لمعنىً يقوم بغيرهما ؟

قيل : استحالةُ ذلك كاستحالة أن يتحرَّكَ الجسمُ أو يسكنَ بحركة أو سكون في غيره ، ولأن ذلك يوجبُ أن ذلك الغير لو عُدِمَ لبقيَ هـٰذان المثلانِ موجودَينِ غيرَ متماثلَينِ ، فيكونان مختلفَينِ ، وهـٰذا يوجبُ أن يصيرَ

المتماثلان مختلفَينِ ، وذلك محالٌ بالاتفاق بيننا وبين هـٰذا القائل .

وأمَّا من زعم : أن التماثلَ يقع بالاشتراك في وصفٍ من أوصاف الإثبات دون السلب[١] . . فإنه يلزمُهُ : تماثلُ الضدَّينِ المختلفَينِ ؛ كالسواد والبياض ؛ لاشتراكهما في كونهما لونَينِ وشيئَينِ ، فإن أطلقوا اسمَ التماثل عليهما . . لزمَهم التماثلُ بين المعدوم والموجود ؛ لاشتراكهما في كونهما مذكورَينِ ومعلومَينِ .

فإن زعموا : أنهما مِثلانِ من وجه ، ومختلفان من وجه . . فالكلامُ في أن المِثلَينِ لا يجوزُ أن يكونا مختلفَينِ يأتي بعد هـٰذا[٢]

ثمَّ يقال لهم : ألستم تقولون : إنَّ الصانعَ مذكورٌ ، وغيرَهُ مذكورٌ ؟

فإن قالوا : لا . . ناقضوا ؛ لأنهم قد أخبروا عنه بأنه غير مذكور ، وقد ذكروه بذلك !

وإن قالوا : بلىٰ . . قيل : فإذا كان هو مذكوراً وغيرُهُ مذكورٌ[٣] ، ولم يجب التماثلُ بينهما . . فقد بطلَ إيجابُ التماثل بالاشتراك في وصف من أوصاف الإثبات .

وقد اعترضَ علينا المخالفون في هـٰذا الباب ؛ بأن قالوا :

إذا كان حدُّ المِثلَينِ عندَكم : أن يسُدَّ أحدُهما مسدَّ الآخر من كلِّ وجه . .

---

(١) وهم الفلاسفة النافون لصفات المعاني في القديم سبحانه .

(٢) انظر (١/ ٣٠٤) .

(٣) كذا في النسخ بالرفع ، على أن الجملة حالية .

لزِمَكم في المقدورَينِ من المتماثلَينِ : أن يصحَّ تعلُّقُ كلٍّ واحد منهما بالاستطاعة التي يتعلَّقُ بها [الآخر][1]

فقيل : الصحيحُ عندنا : أنَّ الاستطاعةَ المتعلِّقةَ بنوع من الأعراض صالحةٌ لكلِّ ما يكونُ من جنس ذلك العرض على البدل دون الجمع ، وعلىٰ هـٰذا يسقط السؤال .

ومن قال من أصحابنا : إنها لا تصلحُ إلا لمقدور واحد من جنس واحد . . فإنه يقول : (حدُّ المِثلَينِ : أن يجوزَ علىٰ كلٍّ واحد منهما مثلُ ما يجوزُ على الآخر) ، فالمقدورانِ إذا كانا من جنس واحد صحَّ أن يتعلَّقَ بكلٍّ واحد منهما مثلُ الاستطاعة بكلِّ ما يكون من جنس ذلك العرض على البدل دون الجمع ، وعُلِّقَ بالآخر وإن لم تتعلَّقْ به تلك الاستطاعةُ بعينها ، وعلىٰ هـٰذا الجواب أيضاً سقطَ السؤالُ ، وبالله التوفيق[2]

[الكلامُ على التخالفِ]

المسألة الثانيةُ من مسائل هـٰذا الفصل : في بيان معنى المُختلِفَينِ ، وذلك مبنيٌّ على الكلام في معنى المِثلَينِ .

وكلُّ من قال من القَدَريَّة : إنَّ المثلَينِ ما اشتركا في صفة من صفات النفس . . قال : المختلفانِ : ما اختلفا في الصفة النفسيَّة .

ومن قال : المثلانِ : ما اتفقا في أخصِّ الأوصاف . . قال : المختلفانِ : ما اختلفا في أخصِّ وصفَيهِما .

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (الآن) .

(٢) في هامش (أ) : (بلغ) ، وفي (ب) زيادة : (والمستعان) .

ومن زعم أن المثلَين يتماثلان لمعنىً هو غيرُهما . . زعم أيضاً : أن المختلفَينِ يختلفان لمعنىً هو غيرُهما

وقد كان أبو الهذيل يقول : إنَّ المخالفَ لغيره يكون مخالفاً له لمعنىً يقوم به[1]

وكان القلانسيُّ من أصحابنا يقول : إنَّ المختلفَين من الجواهر قد يختلفان بأعراضهما ، والمختلفَينِ من الأعراض يختلفانِ لا لأنفسهما ولا لمعنىً .

ومن قال من أصحابنا : إنَّ المثلَين : ما سدَّ أحدُهما مسدَّ الآخر في جميع الأوصاف والوجوه . . قال أيضاً : إنَّ المختلفَين : ما لم يسُدَّ أحدُهما مسدَّ الآخر في جميع وجوهه[2]

وتفسيرُ ذلك : أنه متىٰ جاز علىٰ أحدهما شيءٌ يستحيلُ على الآخر مثلُهُ . . فهما مختلفانِ في الحقيقة والمعنىٰ ، وإن لم يُطلَقْ لفظُ الاختلاف علىٰ بعض ما هٰذا وصفُهُ .

وبيانُ ذلك : أن صفاتِ الله عزَّ وجلَّ الأزليَّةَ لا تسُدُّ صفةٌ منها مسدَّ صفة ، ولا يقال : إنها هي ؛ كعلمه الذي لا يسُدُّ مسدَّ قدرتِهِ ، ولا نقول

---

(١) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٤٠) .

(٢) قال إمام الحرمين في « الشامل » (ص٣٢٨) : (المختلفان : كل شيئين تخصَّصَ أحدُهما عن الثاني بصفة نفس) ، وقال في « الإرشاد » (ص٣٨) : (المخالفة بين الخلافين لا تجري مجرى المماثلة ؛ فإن المماثلةَ من حقيقتها تساوي المثلين الموصوفين بها في جميع صفات النفس ، والمخالفةَ لا تقتضي الاختلاف في جميع الصفات) .

فيهما : إنهما مختلفانِ ولا إنهما مِثلانِ ، بإطلاق العبارة ؛ لأن اسمَ المختلفَينِ والمِثلَينِ إنما يقعُ على المتغايرَينِ ، **ولا يجوزُ إطلاقُ لفظ التغاير في صفاته وذاته سبحانه** ، فامتنعنا من إطلاق لفظ التغاير والتماثل والاختلاف عليه[1] ؛ لأن التوقيفَ لم يَرِد به ، واعتقدْنا فيها معنى الاختلاف ؛ لاستحالةِ أن يسُدَّ بعضُها مسدَّ بعضٍ ، وإن لم نُطلقِ اللفظَ فيها لمراعاتنا التوقيفَ في أسمائه وصفاته .

ثم قلنا للقدريَّة : إذا اعتبرتم المخالفةَ بالاختلاف في أخصِّ الأوصاف ، أو في صفة نفسيَّة . . فأخبرونا عن اللون : هل يخالف الطعمَ بكونه لوناً ؟

فإن قالوا : نعم . . فقد أثبتوا المخالفةَ بالوصف العامِّ الذي ليس هو عندهم أخصَّ الأوصاف ، ولا هو عندهم للنفس .

وإن قالوا : لا . . **قيل** : إذا لم يخالف اللونُ الطعمَ بكونه لوناً وجبَ أن يكونا لونَينِ ، وإذا لم يخالف الطعمُ اللونَ بكونه طعماً وجبَ أن يكونا طعمَينِ ؛ ألا ترىٰ أنه لمَّا لم يخالف أحدُهما الآخرَ بوجوده وحدوثه وبكونه عرضاً . . كانا موجودَينِ محدثَينِ عرضَينِ ؟!

ومن زعم : أن المختلفَينِ يختلفان لمعنىً هو غيرُهما . . **يلزمُهُ** : ألا تكون الأعراضُ مختلفةً ، وألا يكون السوادُ مخالفاً للبياض ، ولا اللونُ

---

(١) قال الأستاذ ابن فورك في حق الإمام الأشعري في « مجرد مقالات الأشعري » (ص٥٨) : (وكان يمنع في الصفات أن يقال : إنها متغايرة ، أو مختلفة ، أو متفقة ، وأجاز إطلاق القول فيها أنها شيئان وأشياءُ ، وموجودان وموجودات ، وقديمان وقدماءُ ، وكان لا يمنع أيضاً القول بأن صفات الله تعالىٰ معدودة) .

مخالفاً للطعم ؛ لاستحالة قيام معنىً بالأعراض ، وذلك فاسدٌ ، فما يؤدِّي إليه مثلُهُ ، وبالله التوفيق .

[الكلامُ على التضادِّ]

والمسألة الثالثةُ من هـٰذا الفصل : في بيان معنى الضدَّينِ وحدِّهما .

قد أجمعَ أصحابُنا وأكثرُ المعتزلة : علىٰ أن التضادَّ لا يقعُ في الأجسام والجواهر ؛ لأن الجواهرَ والأجسامَ كلَّها جنسٌ واحد عند أبي الحسن الأشعري رحمه الله وأكثرِ المعتزلة[1] ، وهي عند القلانسيِّ من أصحابنا مختلفة ، لـٰكنها غيرُ متضادَّةٍ ، وإنما يقعُ التضادُّ في الأعراض .

وزعمت **الثنويَّة** : أن التضادَّ راجعٌ إلى الأجسام ؛ لأن النورَ والظلمةَ عندهم جسمانِ متضادان[2] ، ثم اختلفوا فيما بينهم :

فمن لم يُثبِت الأعراضَ منهم زعم : أنَّ التضادَّ لا يقعُ إلا في الأجسام وحدَها ؛ إذ لا موجودَ عندَهُ غيرُها .

ومن أثبت منهم الأعراضَ قال : إنَّ التضادَّ يقعُ في الأجسام ، وفي أنواعٍ من الأعراض .

---

(١) والتضاد لا يقع في جنس واحد ، بل بين نوعين تحت جنس واحد ، وانظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٠٨ ، ٣٧٦) ، و« مجرد مقالات الأشعري » (ص٢٣٠ ، ٢٣٢) ، و« أصول الدين » (ص٥٤) ، و« المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين » (ص٢٩) ، وخالف أبو القاسم الكعبي من المعتزلة فقال : (إن الجواهر قد تكون مختلفة) .

(٢) انظر جزء (الفرق غير الإسلامية) في « المغني في أبواب التوحيد والعدل » (٥/١٠) ، و« مقالات الإسلاميين » (ص٣٠٨) .

وقولُ النظّام في معنى الضدَّينِ قريبٌ من قول الثنويَّة ؛ لأنه يقولُ بوقوع التضادِّ في الأجسام ، وأكثرُ المتضادَّاتِ عنده أجسامٌ ؛ لأنه يقول : إن الألوان أجسامٌ ، وهي متضادَّة ، وكذلك الخواطرُ عنده أجسامٌ ، ويقعُ فيها التضادُّ ؛ فحقيقةُ الضدَّينِ عنده : الشيئان المتغايرانِ في الوجود[1]

وقال الذين أجازوا بقاءَ الأعراض : إن الضدَّينِ : هما العرضان اللذانِ يرتفعُ أحدهما بوجود الآخر في محلِّه[2]

وقال الإسكافيُّ من المعتزلة : إن ضدَّ الفعل تركُهُ ، وإن فعلَ الإنسان لا يجوزُ أن يكون ضدَّ فعلِ غيرِه[3]

وقال أصحابنا : الضدَّان : كلُّ عَرَضَينِ تنافىٰ حدوثُهما على المحلِّ الواحد في وقت واحد ، ولا فرقَ بين أن يكونا من فعلِ فاعلٍ واحد ، أو يكونَ أحدُهما خلقاً لله عزَّ وجلَّ غيرَ كسبٍ لأحد ، والآخرُ خلقاً لله كسباً لعبده أو لبعض الحيوانات .

وأجمع أصحابُنا : علىٰ أن العرضَ الذي يوجَدُ في محلٍّ ثم يُعدَم عنه . . لا يكون عدمُهُ من أجل أن الضدَّ الذي وُجِدَ بعده أوجبَ عدمَهُ ، ولـٰكن إنما

---

(١) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٧٦) ، وفي (ب ، ج) : (المتفاسدان) بدل (المتغايران) ، وانظر كون الخواطر أجساماً عنده في « الفرق بين الفرق » (ص ١٣٨).

(٢) قال الإمام المصنف في « أصول الدين » (ص٤٢) : (كلُّ من أثبت البقاء معنىً . . منع من بقاء الأعراضِ) ، وممن قال ببقاء بعض الأعراض : أبو الهذيل ، والجبائيان ، وغيرهم . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٥٨ ـ ٣٥٩) ، و« المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين » (ص١٧٧) .

(٣) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٢٣١) .

عُدِمَ في الحالة الثانية من حالة حدوثه لاستحالة بقائه عندهم ، وإنما وُجِدَ ضدُّهُ بعدَهُ لأن المحلَّ لا يصحُّ أن يخلوَ من العرض القائم به ومن ضدِّهِ[١] .

وعلىٰ هـٰذا القول : يرجع معنى التضادِّ في العَرَضَينِ إلى استحالة حدوثهما معاً في محلٍّ واحد في وقت واحد ، ولا يرجعُ ذلك إلى ارتفاع أحدِهما بصاحبه ؛ لأن العَرَضَ الأولَ لو ارتفع بالثاني لمضادَّته له . . لم يكن ذلك أولىٰ من استحالة وجودِ الثاني لوجود ضدِّه قبلَهُ في محلِّه ، ولو كان كذلك لاستحالَ تعاقبُ الأعراض المتضادَّة على المحلِّ الواحد ، فإذا صحَّ تعاقبُها عليه دلَّ علىٰ أن عدمَ العرض لاستحالة بقائه ، لا من أجل انتفائه بضدِّه .

فإن قيل : إذا قلتم : إنَّ الضدَّينِ ما يستحيلُ اجتماعُهما في محلٍّ واحد . . لزمَكم أن تقولوا : إن القديمَ ضدُّ المُحدَث ؛ لاستحالة اجتماعِهما في محلٍّ واحد ، وأن يكون الجسمانِ متضادَّينِ ؛ لأنهما لا يجتمعان في محلٍّ واحد .

قيل : لم نقل : إن الضدَّينِ كلُّ شيئَينِ لا يجتمعان في محلٍّ واحد ، وإنما قلنا : هما العَرَضانِ اللذانِ يتنافىٰ حدوثهما معاً في محلٍّ واحد ، فلا يدخلُ عليه القديمُ ؛ لأنه ليس بعرض ، ولأنه ليس بمُحدَثٍ ، ولا يدخلُ عليه الجسم ؛ لأنه وإن كان محدثاً فإن حدوثَهُ لا يتعلَّقُ بالمحلِّ[٢]

---

(١) إذ من صفات الجوهر النفسية : قبوله للأعراض ، واستحالة انفكاكه عنها .

(٢) لأنه ليس بعرض ، وإنما يتعلق حدوثه بالحيز ؛ لأنه قائم بنفسه ، بخلاف العرض القائمِ به .

فإن قيل : إذا كان من أصلكم : أنه يستحيلُ وجودُ عرضَينِ من جنس واحد في محلٍّ واحد في وقت واحد.. لزمَكم : أن يكونا متضادَّينِ مع تجانسهما

قيل : كذلك نقول ، والإلزامُ مقبول .

واستدلَّ من أثبت التضادَّ في الأجسام : بأن النارَ والثلجَ كلٌّ واحد منهما يفسدُ الآخرَ ، وذلك غيرُ مسلَّم لهم ؛ لأن النارَ إذا قُرِّبَتْ من الثلج ؛ فإن كانت النارُ غالبةً.. فإن البرودةَ التي في الثلج ترتفع وتُعدَمُ ، وتَحدُثُ بعدها حرارةٌ فيه ، وينحلُّ ماؤه بعد جموده ، وإن كان الثلجُ غالباً على النار.. عُدِمت الحرارةُ التي فيها ، وحدثَ بعدها برودةٌ ، فخرجت عن صفة النار[1] ، فالأعراضُ التي فيها تتبدَّلُ من غير تضادٍّ في ذاتيهما ؛ لقيام الدلالة على أن الأجسامَ كلَّها جنسٌ واحد .

وأمَّا من قال في الضدَّينِ : إنهما اللذانِ يرتفعُ أحدُهما عند وجود الآخر ، واللذانِ إذا كان أحدُهما لم يكن الآخرُ.. فباطلٌ على أصله بالموت والعلم ؛ فإنه إذا وُجِدَ الموتُ ارتفع العلمُ والقدرةُ[2] ، وهو لا يقولُ : إن الحياةَ ضدُّ العلم والقدرة ، وكذلك حروفُ الكلام عنده إذا وُجِدَ الثاني منها عُدِم الحرفُ الأول ، وليست الحروف متضادَّةً عنده ، فانتقض حدُّهُ بذلك .

---

(١) وهـٰذا على سبيل العادة ، وإلا فالعقل لا يمنع من بقاء الثلجية مع اشتداد النارية ، وبقاء النارية مع اشتداد الثلجية ، وبهـٰذا تعلم : أن تبدُّل الصفات لا بإيجاب المجاورة ، بل هو بخَلْق الله تعالى ابتداءً .

(٢) الموت هنا يتعيَّن صفةً وجودية ؛ إذ لا تضادَّ بين موجود ومعدوم عندنا ، ولذلك سيقول المصنف بعدُ : (والتضادُّ لا يقع فيما ليس بشيء) ، والشيء : هو الموجود .

فإن قال : يلزمُكم هـٰذا الإلزامُ علىٰ تحديدكم .

قيل : إنَّا نقول علىٰ أصلنا : إن الموتَ ضدُّ العلمِ والقدرةِ والإرادةِ والسمعِ والبصرِ ، كما هو ضدُّ الحياة ، وفي الجملة : كلُّ عرضين لا يصحُّ حدوثُهما معاً في محلٍّ واحد . . فهما متضادَّان عندنا ، فسقط عنَّا الإلزامُ ، ولزمَ مخالفينا

وإذا تقرَّرَ الكلام في معنى الضدَّينِ فقد اختلفوا فيهما من وجه آخرَ :

فزعم بعضُ المعتزلة : أن الضدَّينِ إنما يتضادَّانِ في حال العدم ، ولا يكونُ للموجود ضدٌّ بحال ، وحُكي مثلُ ذلك عن الكعبيِّ .

وهـٰذا القولُ عندنا خطأٌ ؛ لأن المعدومَ ليس بشيء ، والتضادُّ لا يقع فيما ليس بشيء ، ولأن هـٰذا المخالفَ قد وافقَنا علىٰ أن السوادَ ضدُّ البياض ، وقد وافقَنا علىٰ أن السوادَ والبياضَ لا يستحقَّانِ في حال العدم وصفَ السواد والبياض ، مع قوله بأن المعدومَ شيءٌ ، وفي ذلك دليلٌ : علىٰ أن المعدومَ لا ضدَّ له ، وأن الضدَّ إنما يصحُّ أن يُتوهَّمَ لبعض الأعراض الموجودة ؛ لا علىٰ معنىٰ وجود الضدَّينِ معاً ، ولـٰكن علىٰ معنىٰ أن المتضادَّينِ لا يصحُّ اجتماعُهما معاً في محلٍّ واحد ، وإن صحَّ وجودُ جنسيهما في محلَّينِ .

واختلفوا في حكم آخرَ من أحكام الضدَّينِ :

فذهب الجبائيُّ وطائفةٌ من المعتزلة : إلىٰ أن الشيءَ إذا ضادَّ شيئاً . . وجبَ أن يُضادَّ أضدادَ أضدادِهِ ؛ ولهـٰذا قالوا : إن الموتَ غيرُ مضادٍّ للعلم مع استحالة اجتماعهما ، وقالوا : العلةُ في ذلك : أن العلمَ لو كان ضدّاً

للموت . . لوجبَ أن يكون ضدّاً للحياة التي هي ضدُّ الموت[1]

وكذلك الصالحيُّ يقول بهٰذا القول ، ويَطرُدُ قولَهُ فيه ؛ من حيث إنه لمَّا زعم : أن الموتَ ليس بضدٍّ للعلم والقدرة والإرادة . . أجاز اجتماعَ هٰذه الصفات مع الموت في محلٍّ واحد ، وناقضَ الجبائيَّ ومن تبعه في ذلك ؛ بامتناعهم من إطلاق لفظ التضادِّ فيهما ، مع إقرارهم باستحالة اجتماعهما[2]

وقال أصحابُنا : إن الموتَ ضدٌّ للعلم والجهل والقدرة والإرادة والكراهة ، وكلُّ عَرَضٍ لا يصحُّ اجتماعه مع الموت فالموتُ ضدٌّ له ، وليس من شرط التضادِّ بين الشيئَينِ أن يكونَ كلُّ واحد منهما ضدّاً لأضدادِ ضدِّه[3] .

فيقال لأصحاب الجبائيِّ وأبي هاشم : إذا استحال اجتماعُ الموت والعلم والقدرة والإرادة ، ولم يكن الموتُ ضدّاً لهٰذه الأعراض مع استحالة اجتماعه معها . . فما أنكرتم أن السوادَ والبياضَ غيرُ متضادَّينِ وإن استحال فيهما الاجتماع ؟!

ثم يقال لهم في قولهم : (إنَّ ما يصحُّ وجودُهُ مع شيء . . يصحُّ وجودُهُ

---

(١) انظر « المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين » (ص٢٣٥ ، ٢٣٧) .

(٢) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٠٩ ـ ٣١٠) ، والضمير في (فيهما ، اجتماعهما) عائد على الصفات وعلى الموت .

(٣) لٰكن ذكر الإمام ابن دهاق في « نكت الإرشاد » عن الإمام الأشعري أنه قال : (ما من ضدٍّ إلا وهو يضادُّ أضداد ضدِّه ، إلا النوم ؛ فإنه يضادُّ الإدراك ، والعلم يضادُّ النوم ولا يضادُّ الإدراك الذي هو ضدُّهُ) .

مع أضداده[1] ، وما يضادُّ شيئاً ويستحيل وجودُهُ معه.. يضادُّ أضدادَهُ ويستحيل وجودُهُ معها) : أليس العلمُ بأن الجسمَ أسودُ يصحُّ وجودُهُ مع سواده ، ويقارنُهُ في محلِّهِ ؟!

فمن قولهم : بلىٰ.. فيقال لهم : فهل يجوزُ أن يقارِنَ هـٰذا العلمُ البياضَ في ذلك المحلِّ حتىٰ يكونُ أبيضَ عالماً بأنه أسودُ ؟ فلا بدَّ لهم من (لا)[2] ؛ فيقال لهم : قد نقضتم اعتلالَكم بوجود هـٰذا العلم مع السواد ، واستحالةِ وجوده مع ضدِّه .

وكذلك يصحُّ تصديقُ الرسول ، ووجودُهُ في القلب مع وجود اعتقاد وحدانية الله عزَّ وجلَّ فيه ، ولا يجوزُ وجودُ تصديقِ الرسول عليه السلام مع وجود ضدِّ اعتقادِ وحدانية الله عزَّ وجلَّ في القلب .

وفي هـٰذا بيانُ بطلان قولهم : إنَّ ما وُجِدَ مع عرض وُجِدَ مع أضداده ، وما استحالَ وجودُهُ مع عرض استحال وجودُهُ مع أضداده .

فيقال لهم : إذا لم يجب ذلك فما أنكرتم أن يكونَ الموتُ مضاداً للعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر ، وأن تكون هـٰذه الصفاتُ كلُّها مضادَّةً للموت ويستحيلُ وجودُها معه ، ولا يجبُ بذلك استحالةُ وجودها مع الحياة ومضادَّتها لها ؟!

وكذلك النقضُ عليهم بمجامعة الفعلِ للقدرة مع استحالة مجامعته للعجز الذي هو ضدُّ القدرة ، علىٰ نحو ما بيَّنّاه في السواد والعلم بالسواد .

---

(١) يعني : مع أضداد ذلك الشيء المفروض .

(٢) يعني : لا بد لهم من أن يجيبوا بـ (لا) .

واستدلَّ الصالحيُّ على قوله بجواز حدوث العلم مع الموت بأن قال : إن الله عزَّ وجلَّ لا يحتاجُ في خلق العلم إلى الحياة ، ولا يستعينُ بشيء على شيء ، ولا يحتاجُ في خلق شيء إلى شيء ، فلذلك جازَ منه إحداثُ العلم والقدرة في محلٍّ ليس فيه حياة .

فيقال له : انفصِلْ ممن أجازَ منه حدوثَ الأعراض لا في مكان ، واستدِلَّ عليه بمثل استدلالك ، وقال[1] : إن الله عزَّ وجلَّ لا يحتاج في خلق الأعراض إلى الجواهر والأجسام ، فلا يستعينُ بالجواهر على الأعراض ، فجازَ منه إحداثُ الأعراض لا في جواهرَ ![2]

قيل له : إن العلمَ والإرادةَ والقدرةَ مفتقرةٌ في وجودها إلى وجود الحياة في محلِّها ، فلا يصحُّ وجودُها من غير وجود الحياة ، لا من أجل استعانةٍ من فاعلها بالحياة وغيرها

ثم يقال له : ما جعلَكَ باعتلالك هذا في جواز حدوث العلم مع الموت. . أولى ممن جوَّز حدوثَ الحياة مع الموت ، والسوادِ مع البياض ؟!

واعتلَّ لذلك أن الله عزَّ وجلَّ لا يمنعُهُ شيءٌ عن خلق شيء ، ولا يستعينُ في خلق الحياة برفع الموت ، فجاز حدوثُهما معاً .

---

(١) يعني : هذا المجيز لحدوث الأعراض لا في مكان .

(٢) وهذا من الصالحي نشأ لعدم التمييز بين التلازمات العقلية والتلازمات العادية ، وجعلهما معاً في رتبة الإمكان ؛ إذ افتقار خَلْقِ العرض إلى خلق الجوهر معه. . لا يعدُّ تعجيزاً للقدرة الأزلية ؛ لأن هذا من باب التلازمات الشرطية العقلية .

وانفصِلْ ممن قال : لمَّا كان الله عزَّ وجلَّ لا يحتاجُ في خلق إحدى المماسَّتَينِ في أحد الجسمَينِ إلىٰ خلق المماسَّة الأخرىٰ في الجسم الآخر . . جازَ منه إحداثُ إحداهما دون الأخرىٰ .

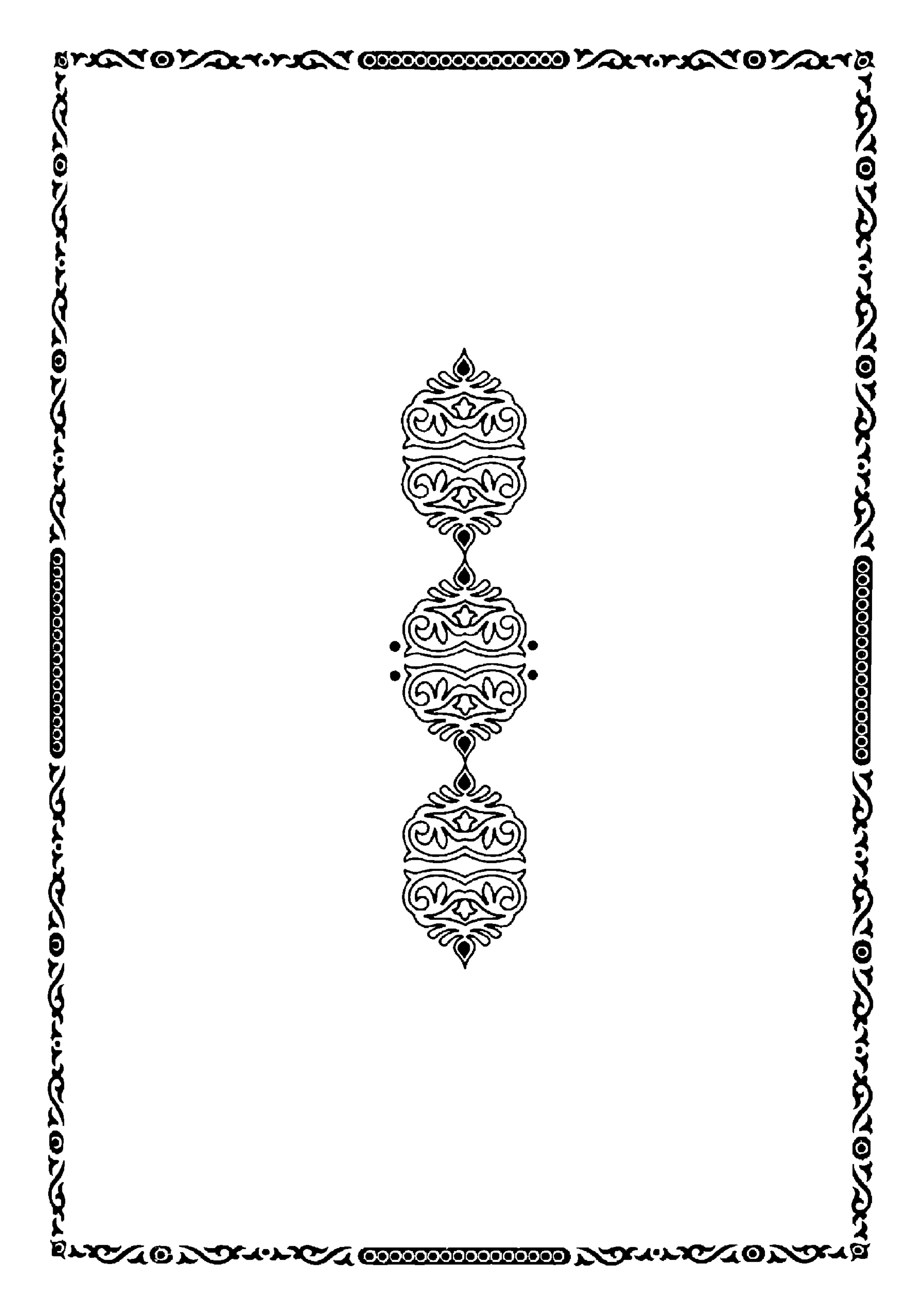
فإن أجازَ ذلك . . لزمه أن يجيزَ أن يُماسَّ الشيءُ ما لا يماسُّهُ ، ثم يفارقَ ما لا يفارِقُهُ !

وإن منعَ ذلك . . نقض اعتلالَهُ .

والحمدُ لله علىٰ عصمتنا من أمثال بدع مخالفينا .



باب
في بيان ما يستحيل إطلاقه على الله من لفظ الضد والمثل وما يجوز إطلاقه من لفظ الخلاف



باب
في بيان ما يستحيل إطلاقه على الله من لفظ الضد والمثل وما يجوز إطلاقه من لفظ الخلاف

اعلم : أنَّ أهلَ ملَّة الإسلام قد أطلقوا جميعاً القولَ : بأن صانعَ العالم لا يشبهُ شيئاً من العالم ، وأنه ليس له شِبْهٌ ، ولا مِثلٌ ، ولا ضدٌّ ، وأنه سبحانه موجودٌ بلا تشبيه ولا تعطيل .

ثم اختلفوا بعد ذلك فيما بينهم :

[أصنافُ أهل السنة المتَّبعين للحقِّ]

فمنهم : من اعتقدَ في التفصيل ما يوافقُ اعتقادَهُ في الجملة ، ولم ينقض أصولَ التوحيد على نفسه من شيء من فروعه ؛ وهم المحقِّقون من أهل السنة والجماعة ؛ أصحابِ الحديث ، وأهلِ الرأي ؛ الذين تمسَّكوا بأصول الدين في التوحيد والنبوَّات ، ولم يخلِطوا مذاهبَهم بشيء من البدع والضلالات المعروفة بالقَدَرِ ، والإرجاء ، والتحكيم ، والتشبيه ، والتجسيم ، والرفض ، ونحوِ ذلك .

وعلى ذلك جميعُ أئمة الدين في الفقهِ والحديث ، والاجتهادِ في الفتيا

والأحكام ؛ كمالكٍ ، والشافعيِّ ، وأبي حنيفةَ ، والأوزاعيِّ ، والثوريِّ ، وفقهاءِ المدينة ، وجميعِ أئمة الحرَمَينِ ، وأهلِ الظاهر ، وكلٍّ من يُعتبَر خلافُهُ في الفقه .

وبه قال أئمةُ الصفاتيةِ المثبتةِ من المتكلِّمين ؛ كعبد الله بن سعيد القطَّان ، والحارثِ بن أسد المحاسبيِّ ، وعبدِ العزيز المكيِّ ، والحسينِ بن الفضل البجليِّ ، وأبي العباس القلانسيِّ ، وأبي الحسن الأشعريِّ ، ومن تبعَهم من الموحِّدين الخارجين عن التشبيه والتعطيل .

وإليه ذهبَ أيضاً أئمةُ أهلِ التصوف ؛ كأبي سليمانَ الدارانيِّ ، وأحمدَ بن أبي الحواريِّ ، وسريٍّ السقطيِّ ، وإبراهيمَ بن أدهم ، والفضيلِ بن عياض ، والجنيدِ ، ورويمٍ ، والنوريِّ ، والخرَّاز ، والخوَّاصِ ، ومن جرىٰ مَجراهم ، دون من انتسبَ إليهم ، وهم بريئون من الحلوليَّة وغيرِهم .

وعلىٰ ذلك درجَ مَنْ سلف من أئمَّة المسلمين في الحديث ؛ كالزهريِّ ، وسعيد[1] ، وقتادةَ ، وابنِ عيينةَ ، وعبدِ الرحمٰن بن مهديٍّ ، ويحيى بن سعيد[2] ، ويحيى بن معين ، وعليِّ بن المدينيِّ ، وأحمدَ بن محمد بن حنبلٍ ، وإسحاقَ بن راهويه ، ويحيى بن يحيى التميمي ، وجميعِ الحفَّاظ لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين يُقبَلُ قولُهُم في الجرح

---

(١) هو ابن المسيب أو ابن جبير رحمهما الله تعالىٰ ، وفي (ج) : (شعبة) بدل (سعيد) .

(٢) هو يحيى بن سعيد الأنصاري على الأرجح ، أو يحيى بن سعيد القطان ، رحمهما الله تعالىٰ ، وكلاهما من ثقات أئمة الحديث .

والتعديل ، والتمييزِ بين الصحيح والسقيم من الأخبار والآثار .

وكذلك الأئمةُ الذين أُخِذَتْ عنهم اللغةُ ، والنحوُ ، والقراءاتُ ، وإعرابُ القرآن ، كلُّهم كانوا علىٰ طريقة التوحيد من غير تشبيهٍ ولا تعطيل ؛ كعيسى بن عمر الثقفيِّ ، وأبي عمرو بن العلاء ، والخليلِ بن أحمدَ ، والأصمعيِّ ، وابنِ زيد الأنصاريِّ ، وسيبويهِ ، والأخفشين[1] ، وأبي عبيدةَ ، وأبي عبيد ، وابنِ الأعرابيِّ ، والأحمرِ[2] ، والفرَّاء ، والمفضَّل الضبِّيِّ ، وأبي مالك[3] ، وأبي عثمانَ المازنيِّ ، وأبي العبَّاس أحمدَ بن يحيى المعروف بثعلب ، وأبي شَمِرٍ[4] ، وابن السكِّيت ، وعليِّ بن حمزةَ الكسائيِّ ، وإبراهيمَ الحربيِّ ، وأبي العبَّاس المبرِّد ، والقرَّاءِ السبعة قبلَهم ، وكلٍّ من يصحُّ اليوم الاحتجاجُ بقوله في اللغة والنحو والقراءات من أئمة الدين ؛ فإنهم كلَّهم منتسبون إلىٰ ما انتسبَ إليه أهلُ السنَّة والجماعة في التوحيد ، وإثباتِ صفاتِ المدحِ لمعبودهم ، ونفي التشبيه عنه[5]

---

(١) في (أ) : (والأخفش) ، أما علي بن سليمان البغدادي فهو الأخفش الصغير ، وأما أبو الحسن سعيد بن مسعدة فهو الأخفش الأوسط ، وهو الأشهر ، وأما أبو الخطاب عبد الحميد بن عبد المجيد فهو الأخفش الكبير .

(٢) أراد : خلف بن حيان الأحمر ، مولىٰ بلال بن أبي بردة الأشعري . انظر « سير أعلام النبلاء » (١/ ٣٨٣) .

(٣) أراد : عمرو بن كركرة الأعرابي ، صاحب كتاب « خلق الإنسان » ، قيل : إنه كان يحفظ اللغة ، وهو من أعلام البصريين . انظر « بغية الوعاة » (٢/ ٢٣٢) ، وقد غمز القفطي في « إنباه الرواة » (٢/ ٣٦٠) في اعتقاده .

(٤) كذا في جميع النسخ ، ولعله أراد شمر بن حمدويه الهروي . انظر « بغية الوعاة » (٢/ ٤) .

(٥) انظر « الفرق بين الفرق » (ص٣١٣ ـ ٣١٨) .

[أصنافُ الضالِّينَ عن الحقِّ]

ومنهم : من أجرىٰ علىٰ معبوده أوصافاً يؤدِّيه إلى القول بالتشبيه مع تبرِّيه منه في الظاهر[1] ؛ كالمشبِّهة والمجسِّمة والحلوليَّة على اختلاف مذاهبهم في ذلك

فأمَّا الخارجون عن ملَّة الإسلام. . ففريقان :

[الدهريةُ]

أحدُهما : دهريَّةٌ ينكرون الصانعَ : فلا يُكلِّمونَ في نفي التشبيه عنه ، وإنما يُكلِّمون في إثباته[2]

والفريقُ الثاني : يقرُّون بالصانع ، ولـٰكنَّهم مختلفونَ فيه :

[الثنويَّةُ]

فمنهم : من يقول بإثبات صانعَينِ ؛ يزعم : أنهما النورُ والظلمةُ ، ويطلقون عليهما التشبيهَ ، ويقولون : إنهما من جنس العالم ، وإنه لا يُعقلُ في الغائب إلا مثلُ ما في الشاهد ، وإن الشيءَ إنما يدلُّ علىٰ مثله وشكله ،

---

(١) يعني : وإن كانت لازمةً عن مذهبه عقلاً ، فهم علىٰ ضلال وإن لم يلتزموا هـٰذه اللوازم الباطلة عقلاً وشرعاً .

(٢) إذ الأصلُ في المعبود أن يكون منزَّهاً عن صفات العباد ، ومن ادَّعى المشابهةَ فهو من يطالبُ بالدليل .

وإن النورَ الذي في الشاهد يدلُّ علىٰ نورٍ قبلَهُ في الغائب يفعلُ الخيرَ دون الشر[1] ، وإن الظلامَ الذي في الشاهد يدلُّ على الظلام الذي في الغائب يفعلُ الشرَّ دون الخير[2]

[الطبائعيَّةُ]

ومنهم : من ينسب الأفعالَ والحوادثَ إلى الطبائع الأربعة ، ويقول : بقدم أربعةِ عناصرَ ؛ وهي : الأرضُ ، والماءُ ، والنارُ ، والهواءُ ، ويدَّعي أن جميعَ العالم حادثٌ مُحدَثٌ من تركيباتِ هٰذه العناصر ، وهي الفاعلةُ بالطبيعة ؛ ما يحدثُ . بامتزاج بعضها ، **وهٰؤلاء أيضاً يزعمون** : أن الشيءَ إنما يدلُّ علىٰ مثله وشكله دون خلافِهِ[3]

ومنهم : من يقول بصانع واحد قديم ، وهٰؤلاء مختلفون فيه :

[الفلاسفةُ]

فمنهم : من يقول : إنه لا يشبهُ شيئاً من العالم ، ويُفرِط في نفي الصفات عنه ، حتىٰ يدخلُ في باب التعطيل ؛ **وهم أكثرُ الفلاسفة**[4]

---

(١) في (ج) : (مثله) بدل (قبله) .

(٢) وهو قول المانوية والديصانية علىٰ خلاف بينهم . انظر « الملل والنحل » (٢/ ٤٩) .

(٣) وهم بعض الفلاسفة ؛ ونقل الإمام الشهرستاني عن ديمقريطيس في « الملل والنحل » (٢/ ١٥٨) : (كان يقول في المبدع الأول : إنه ليس هو العنصر فقط ، ولا العقل فقط ، **بل الأخلاط الأربعة** ؛ وهي الأُسْطُقُساتُ ؛ أوائلُ الموجودات كلها) ، وقد نسب ابن حزم هٰذا القول إلىٰ طائفة من المانوية . انظر « الفصل في الملل والنحل » (١/ ٣٧).

(٤) انظر (١/ ٢٩١) .

[اليهودُ]

ومنهم : المُفرِط في إثبات الصفات والجوارح له ، حتىٰ يدخلُ في باب التشبيه بينه وبين خلقه ؛ كاليهود الذين زعموا : أن معبودَهُم علىٰ صورة إنسان في الأعضاء والجوارح ، والحدِّ والنهاية ، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً[1] .

وتبعَهم علىٰ هـٰذا القول جماعةٌ من المنتسبين إلى الإسلام ، مع تبرِّيهم من القولِ بالتشبيه في الظاهر ؛ خوفاً من إظهار العامَّة علىٰ عوار مذاهبهم ، وهـٰؤلاء فرقٌ :

[الهشاميّةُ الحَكَميّةُ]

منهم : أصحابُ هشام بن الحكم الرافضيِّ ، فإنه زعم : أن معبودَهُ جسمٌ ذو أبعاض ، وله قَدْرٌ من الأقدار ، إلا أنه مع ذلك لا يشبهُ الأجسامَ ، هـٰذا هو المسطورُ في كتابه .

إلا أن ابنَ الراوَنْديِّ ذكرَ في كتابه الذي انتصرَ فيه لهشام في التجسيم : أن هشاماً كان يقول[2] : إن بين معبوده وبين الأجسام مشابهةً وتشابهاً من بعض الجهات ، ولولا ذلك ما دلَّت عليه .

---

(١) قال الإمام الشهرستاني في « الملل والنحل » (١٠٦/١) ضمن كلامه على الأصول والأخبار التي اعتمدها المشبهة : (وأكثرها مقتبسة من اليهود ؛ فإن التشبيه فيهم طباع) .

(٢) قوله : (هشاماً) رسمت في جميع النسخ : (هشام ما) .

وذكر الجاحظُ في كتابه : أن هشامَ بن الحكم قال في التشبيه في سنة واحدة بخمسةِ أقوال ؛ زعمَ في أحدها : أن معبودَهُ سبعةُ أشبار بشبرِ نفسه ![1].

وحكى الأشعريُّ عنه في كتابه : أنه يقول : إن معبودَهُ كسبيكة الفضَّة يتلألأُ من كلِّ جانب .

وحكىٰ أبو الهذيل عنه : أنه زعم : أن الجبلَ يُوفِي علىٰ معبوده ويزيدُ عليه[2].

[الجواربيّةُ]

ومنهم : الجواربيّةُ ؛ أصحابُ داودَ الجواربيِّ ؛ الذي كان يزعمُ : أن معبودَهُ ذو أعضاء كأعضاء الإنسان ؛ من لحم وجلد ، وأنه مُطْلَقٌ له جميعُ الأعضاء إلا الفرجَ واللحيةَ ، وأنه مع ذلك لا يشبهُ شيئاً من العالم .

وقريبٌ من هٰذا المذهب قولُ هشام بن سالم ؛ فإنه روي عنه أنه قال : (إن معبودي مجوَّفٌ نصفُهُ الأعلىٰ ، ومصمتٌ نصفُهُ الأسفل[3] ، وإن له شعرةً سوداءَ) ، وسمَّاها نوراً أسودَ .

---

(١) قال الإمام المصنف في « الفرق بين الفرق » (ص٦٥) : (لأن كل إنسان في الغالب من العادة سبعةُ أشبارٍ بشبر نفسه) .

(٢) وكان قد لقيه عند جبل أبي قبيس ، فسأله : أيهما أكبر معبوده أم هٰذا الجبل ؟ قال : فأشار إلىٰ أن الجبل يوفي عليه تعالىٰ ، وأن الجبل أعظم منه ، وقد نقل كل ذلك عنه الإمام الأشعري في « مقالات الإسلاميين » (ص٣١ ـ ٣٣) .

(٣) وهو قول اليونسية ؛ أتباع يونس بن عبد الرحمـٰن القمي . انظر « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » (ص٦٥) .

[الحلوليّةُ الحلمانيّةُ]

ومنهم : الحلوليّة ؛ وهم أصحابُ أبي حلمان الدمشقي[1] ؛ الذي كان يزعم : أن معبودَهُ كان يتنقلُ في الأجساد والأشخاص ، ويتَّصلُ بها ؛ وهـٰؤلاء هم الذين إذا رأوا صورةً حسنةً سجدوا لها ؛ يوهمون أنه فيها ، وإنما أخذوا هـٰذا القولَ من النصارىٰ ؛ الذين زعموا : أن اللاهوتَ اتَّصلَ بالناسوت فاتَّحدا ، فكان يحيي الموتىٰ ويبرئُ الأكمهَ والأبرصَ بلاهوته ، ويأكلُ الطعامَ ويمشي في الأسواق بناسوته ، تعالىٰ عن ذلك علوّاً كبيراً

وحكىٰ أهلُ المقالات في كتبهم عن قوم من غلاة الروافض ما يضاهي قولَ النصارىٰ والحلوليّة والمشبِّهةِ من اليهود من وجوه كثيرة ؛ منها :

[البيانيّةُ]

البيانيّةُ : وهم أصحابُ بيانِ بن سمعانَ التميميِّ ، حكوا عن بيان أنه زعم : أن الله عزَّ وجلَّ علىٰ صورة الإنسان ، وأنه يَهْلِكُ كلُّهُ إلا وجهَهَ ؛ لقوله عز وجل : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ [القصص : ٨٨] ، وكان يزعم : أنه يدعو بالزُّهَرَةِ فتجيبُهُ ، وأنه إنما يفعلُ ذلك بالاسم الأكبر[2]

---

(١) قال الإمام المصنف في « الفرق بين الفرق » (ص٢٥٩) : (أصله من فارسَ ، ومنشؤه حلب ، وأظهر بدعته بدمشق ؛ فنُسب لذلك إليها) .

(٢) وكان بيان هـٰذا يحتجُّ علىٰ كونه مرسلاً بقوله تعالىٰ : ﴿ هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ ﴾ [آل عمران : ١٣٨] ، وقد صلبه خالد بن عبد الله القسري عامل هشام بن عبد الملك ، وأراح الأرض من أنفاسه . انظر « مسائل الإمامة » (ص٤٠ ـ ٤١) ، و« مقالات الإسلاميين » (ص٥) .

[الجناحيَّةُ]

ومنها : أن المعروفين منهم بأصحاب عبد الله بن معاويةَ بن عبد الله بن جعفر زعموا : أن الأرواحَ تتناسخُ ، وأن روحَ الله كانت في آدمَ ، ثمَّ تناسخت في إمام بعد إمام حتىٰ صارت فيه ، وزعمت : أنه ربٌّ ، وأنه نبيٌّ ، وكفرَ هـٰؤلاء بالقيامة ، وزعموا : أن الدنيا لا تفنىٰ ، واستحلُّوا الميتةَ والخمرَ وغيرَها من المحارم ، وتأوَّلوا في ذلك قول الله عزَّ وجلَّ : ﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓاْ ﴾ [المائدة : ٩٣] [١] .

[المغيريَّةُ]

ومنها : أن رجلاً منهم يُعرَفُ بالمغيرة بن سعيد ، وكان يدَّعي أنه نبيٌّ ، وأنه يعلمُ اسمَ الله الأعظم ، وزعم : أن معبودَهُ رجلٌ من نور ، له أعضاءٌ ، وعلىٰ رأسه تاج ، وأعضاؤه مثلُ أعضاء الرجل ، وله جوفٌ وقلبٌ تنبعُ منه الحكمةُ ، وأن حروفَ (أبي جادٍ) علىٰ عدد أعضائه[٢] ، وزعم : أن

---

(١) انظر « الفرق بين الفرق » (ص٢٤٥) ، وقال النوبختي في « فرق الشيعة » (ص٧٦) في بيان افتراق الفِرقة المنتسبة إلىٰ عبد الله بن معاوية ابن جعفر بعد مقتله علىٰ يد أبي مسلم الخراساني. . إلىٰ فرق : (ومنهم تفرَّقت فِرَقُ « الخُرَّمِدينية » ، ومنهم كان بدء الغلو في القول ، حتىٰ قالوا : إن الأئمة آلهة ، وإنهم أنبياء ، وإنهم رسل ، وإنهم ملائكة ، وهم الذين تكلموا بالأظلة ، وفي التناسخ في الأرواح) .

(٢) يعني : ثمانية وعشرين ، وهي : أبجد ، هوز ، حطي ، كلمن ، سعفص ، قرشت ، ثخذ ، ضظغ .

الألفَ موضعُ قدمه ، وذكر في الصاد ما يقشعرُّ الجلدُ من ذكره[1] ، وزعم : أنه قد رآه ، وأنه يحيي الموتىٰ باسمه الأعظم .

وذكر بَدْءَ الخلق فقال : (إن الله عزَّ وجلَّ كان وحدَهُ ، فلمَّا أراد أن يخلقَ الخلقَ تكلَّم باسمه الأعظم ، فطار ، فوقع فوقَ رأسه التاجُ ؛ وذلك قوله : ﴿ سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ﴾ [الأعلىٰ : ١] .

ثمَّ كتبَ بإصبَعِهِ علىٰ كفِّه أعمالَ العباد من المعاصي والطاعات ، فغضب من المعاصي ، ففاض عرقاً ، فاجتمعَ من عرقه بحرانِ ؛ أحدهما : مالحٌ مظلمٌ ، والآخر : عذبٌ نيِّرٌ ، ثمَّ اطَّلع في البحر فأبصر ظلَّهُ ، فذهب ليأخذه ، فطار ، فانتزع عينَ ظلِّهِ ، فخلق منها الشمسَ ، ومحق ذلك الظلَّ وقال : لا ينبغي أن يكون إلـٰهٌ غيري ، ثمَّ خلق الخلق كلَّهُ من هـٰذَينِ البحرَينِ ؛ فخلق الكفَّار من المالح المظلمِ ، وخلق المؤمنين من العذب النيِّرِ ، وخلق ظلَّ الإنسانِ ؛ فكان أوَّلَ ما خلق منها ظلُّ محمَّد صلى الله عليه وسلم) ، وقال : (وذلك قوله عزَّ وجلَّ : ﴿ قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْعَٰبِدِينَ ﴾ [الزخرف : ٨١] .

ثمَّ أرسل محمَّداً صلى الله عليه وسلم إلى الناس كافَّةً وهم ظِلالٌ) .

قال : (ثمَّ عرض على السماوات والأرض والجبال أن يمنعْنَ عليَّ بن

---

(١) أراد ـ قَبَّحَهُ الله ـ إثبات العورة ، وفي (ب) : (الضاد) بدل (الصاد) ، والذي في « مقالات الإسلاميين » (ص٧) : (وذكر الهاء فقال : « لو رأيتم موضعها منه لرأيتم أمراً عظيماً » ، يُعرِّض لهم بالعورة ، وبأنه قد رآه لعنه الله) ، وفي « البدء والتاريخ » (٥/ ١٤٠) : أن الصاد والضاد موضع عينيه ، فلعل قوله : (الصاد) تصحَّفت عن الهاء .

أبي طالب ، فأَبَيْنَ ، ثمَّ على الناس ، فصار عمرُ إلىٰ أبي بكر ، وأمرَهُ أن يتحمَّلَ مَنْعَهُ على الغدرِ به[1] ، ففعل أبو بكر ذلك ؛ فذلك قوله ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا. . . ﴾ الآيةَ [الأحزاب : ٧٢] .

قالوا : (وقال عمر لأبي بكر : أنا أعينُكَ علىٰ عليٍّ بن أبي طالب لتجعل لي الخلافةَ من بعدك ؛ فذلك قوله : ﴿ كَمَثَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ إِذْ قَالَ لِلْإِنسَٰنِ ٱكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَ ﴾ [الحشر : ١٦] ، والشيطان : عمر) .

وزعم : أن الأرضَ تنشقُّ عن الموتىٰ ، فيرجعون إلى الدنيا .

وزعموا : أن جابراً الجعفيَّ كان علىٰ مذهب المغيرة الذي ذكرنا[2]

[المنصوريَّةُ]

ومنها : أن فِرقةً منهم يقال لهم : أصحاب أبي منصور العِجْليِّ ؛ الملقَّب بالمستنير ، قالوا : إن أبا منصور هٰذا زعم : أنه عُرجَ به إلى السماء ، فمسح معبودُهُ رأسَهُ بيده ، ثم قال : يا بنيَّ ؛ اذهبْ فبلِّغ عني ، ثم نزلَ به إلى الأرض ، ويمينُ أصحابِهِ إذا حلفوا أن يقولوا : لا والكفِّ ، أو : لا والكلمةِ .

وزعم : أن عيسىٰ أوَّلُ من خلقَ الله من خلقه ، ثمَّ عليٌّ ، وأن رسلَ الله

---

(١) عبارة الإمام الأشعري في « مقالات الإسلاميين » : (فقام عمرُ بن الخطاب إلىٰ أبي بكر ، فأمرَهُ أن يتحمَّلَ منعه وأن يغدر به) .

(٢) انظر « مسائل الإمامة » (ص٤١) ، و« مقالات الإسلاميين » (ص٧ ـ ٨) ، ولا خلاف بين المسلمين سنة وشيعة في شأن ابن سعيد هٰذا ؛ فقد اتفقوا علىٰ إفكه وزندقته

لا ينقطعون أبداً ، وكفَرَ بالجنَّة والنار ، وزعم : أنهما اسما رجلَينِ .

واستحلَّ النساءَ ، وأحلَّ ذلك لأصحابه ، وأباحَ الميتةَ والدمَ والخمرَ والميسرَ وغيرَها من المحارم ، وزعم : أن الله عزَّ وجلَّ ما حرَّمَ شيئاً منها ولا ممَّا تَقْوىٰ به نفوسُنا . . علينا ، وإنما هي أسماءُ رجال حرَّم اللهُ علينا ولايتَهم ، وأسقط الفرائضَ ، وزعم : أنها أسماء رجال أوجبَ الله علينا ولايتَهم .

واستحلَّ خنقَ المخالفين ، وأمرَ به ، وتأوَّلَ في ذلك قولَهُ تعالىٰ : ﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ ﴾ [المائدة : ٩٣] [(١)] .

[الزُّراريَّةُ]

ومنها : أن فِرقةً من العِجْليّة انتسبوا إلىٰ رجل يقال له : **زُرارةُ بن أعين** ، زعموا : أن معبودَهُم لم يزل غيرَ سميع ولا بصير ولا عليم ، حتىٰ خلقَ لنفسه سمعاً وبصراً وعلماً [(٢)] .

[الخطابيّةُ]

ومنها : أن فِرقةً منهم انتسبوا إلىٰ **أبي الخطَّاب** ، زعموا : أن الأئمَّةَ أنبياءُ ، وأن أبا الخطاب كان نبيّاً ، وأن الأئمَّةَ آلهةٌ ، وقالوا ذلك في

---

(١) انظر « فرق الشيعة » (ص٧٨ ـ ٧٩) ، و« مسائل الإمامة » (ص٤٠) ، و« مقالات الإسلاميين » (ص٩ ـ ١٠) .

(٢) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٦) ، و« الفرق بين الفرق » (ص٧٠) .

أنفسهم ، وتأوَّلوا فيه قولَهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴾ [الحجر : ٢٩] ؛ قالوا : فآدمُ إلٰهٌ ، ونحن ولدُهُ ، وزعموا : أن أبا الخطاب إلٰهٌ ، وأن جعفرَ بن محمد إلٰهُهُم أيضاً ، إلا أن أبا الخطاب أعظمُ منه وأعظمُ من عليٍّ .

وهٰؤلاء يُسمَّونَ الخطابيَّةَ ، وهم يتديَّنون بشهادة الزور علىٰ مخالفيهم[(١)] ، ولهم مثلُ هٰذه الحماقات ما يطول الكتاب بذكرها ، إلا أنا ذكرنا طرفاً منها ليُعلم أن بدوَّ التشبيه في هٰذه الأمَّة إنما كان من فِرَق الروافض[(٢)]

[اللهُ تعالىٰ مخالفٌ لما سواهُ سبحانَهُ]

واعلم : أن كلَّ من تبرَّأَ من التشبيه بين الله عزَّ وجلَّ وبين خلقه من هٰذه الأمة . . فإنه يطلِقُ القولَ بأن الله عزَّ وجلَّ مخالفٌ للعالم ، إلا أبا الهذيل وعبَّادَ بن سليمانَ الصيمريَّ ومن تبعهما من المعتزلة ؛ فإنهم قالوا إن الله عزَّ وجلَّ ليس [بمخالفٍ] للعالم[(٣)] ، مع قولهم : إنه لا يشبهُ العالم !

واعتلَّ أبو الهذيل في ذلك : بأن المخالفَ إنما يكون مخالفاً لغيره

---

(١) انظر « المعارف » (ص٦٢٣) ، و« فرق الشيعة » (ص٨٢) ، و« مسائل الإمامة » (ص٤١) .

(٢) قال النوبختي في « فرق الشيعة » (ص٨٨) بعد تعداده الفرق الغالية : (فهٰذه فرق أهل الغلو ممن انتحلَ التشيُّعَ ؛ وإلى « الخرمدينية » ، و« المزدكية » ، و« الدهرية » مرجعُهم جميعاً) .

(٣) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (مخالف) .

بخلاف يقومُ به ؛ لأن كلَّ جسم قام به خلافٌ خالفَ به جسماً آخرَ ، والباريْ سبحانه ليس بجسم يحتمل الأعراضَ ، فلا يحلُّهُ الخلافُ ، فلذلك لم يكن مخالفاً[1]

وأما عبَّاد : فإنه استدلَّ علىٰ ذلك : بأن أسماءَ الله عزَّ وجلَّ ممَّا يجبُ أن يكون مجمعاً عليه ، فلو كان (المُخالِفُ) من أسمائه لأجمعَتْ عليه الأمَّةُ ، وعلىٰ إكفار من قال : إنه ليس بمخالِفٍ للعالم[2]

[إطلاقُ لفظِ المباينةِ بينَ اللهِ تعالىٰ وخلقِهِ]

واختلفَ أصحابُنا في إطلاق لفظ المباينِ في أوصاف الله عزَّ وجلَّ :

فكان عبد الله بن سعيد يقول : (إن الله تعالىٰ مباينٌ لخلقه) ؛ وأراد به : المباينةَ التي هي ضدُّ المماسَّة ، وقال أيضاً : (إنه سبحانه باينَ خلقَهُ لا بمسافة ولا بتحيُّز)[3]

وكان أبو الحسن الأشعريُّ رحمه الله : لا يطلقُ عليه اسم المبايِنِ إلا علىٰ معنى المخالِف ؛ فإذا قال : إنه مباينٌ لخلقه ، أو بائنٌ من خلقه . .

---

(١) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٤٠ ، ٣٥١) ، و« تمهيد الأوائل » (ص٢٧٨) ، وإنما المختلفان : الموجودان اللذان ثبت لأحدهما من صفات النفس ما لم يثبت للآخر . انظر « الإرشاد » (ص٣٤) ، وما تقدم (١/٣٠٣) .

(٢) نقل ذلك أيضاً إمام الحرمين في « الشامل في أصول الدين » (ص٣٣٧) .

(٣) وهو الذي عبَّرَ عنه حجة الإسلام الغزالي بأنه تعالىٰ لا داخل العالم ولا خارجه ؛ لأن شرط الدخول والخروج ثبوت الحيِّز ، ولا حيِّز لذات القديم سبحانه ، فالمباينة في الصفات ، لا في الذوات .

فمعناه عنده : أنه مخالفٌ لخَلْقه في الصفات ؛ كما يقال في العَرَضَينِ : إنهما متبايناني بالوصف والحقيقة[1]

[استحالةُ الضدِّيَّةِ والمشابهةِ بينَ اللهِ تعالىٰ وخَلْقِهِ]

وأجمع أصحابُنا : علىٰ أن الله عزَّ وجلَّ لا ضدَّ له ، وأنه ليس بضدٍّ لشيء من الأشياء بحال .

واستدلَّ أصحابُنا علىٰ أن الصانعَ لا يشبهُ شيئاً من خلقه بأن قالوا : لو كان يشبهُ الخلقَ . . لم يخلُ : من أن يشبهَ جميعَ الخَلْقِ ، أو بعضَهُ .

فلو أشبهَ جميعَ الخلق : لزم أن يكون قائماً بنفسه ؛ من حيث أشبهَ الجواهرَ والأجسامَ ، وغيرَ قائمٍ بنفسه ؛ من حيث أشبه الأعراضَ ؛ لأن الأعراضَ كلَّها غيرُ قائمةٍ بأنفسها ، فكان يكونُ قائماً بنفسه غيرَ قائمٍ بنفسه ! ويستحيلُ أن يكونَ القائمُ بنفسه غيرَ قائمٍ بنفسه .

ولأنه لو كان مُشبِهاً لجميع الخلق . . لأشبهَ جميعَ الأعراض المتضادَّةِ ؛ فكان يكون سواداً وبياضاً ، وحياةً وموتاً ، وحرارةً وبرودةً ، وإذا استحالَ أن يكون الحيُّ ميتاً في حالِ حياته . . استحالَ أن تكون الحياةُ موتاً بكلِّ حال .

وإن كان يشبهُ بعضَ الخلق : لم يخلُ أن يكونَ الذي يشبهُهُ من الخلق : من جنس الأجسام والجواهر ، أو من جنس الأعراض .

---

(١) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٥٧) .

فإن كان يشبهُ شيئاً من الأعراض : وجبَ ألا يكونَ قائماً بنفسه ، وأن يكون مفتقراً إلىٰ محلٍّ يقومُ به ، وكان ذلك المحلُّ بأن يكون إلـٰهاً دونه أولىٰ ؛ لأن المحلَّ أقوىٰ من العرض الذي يقوم به ، ولأن من شرط الصانع أن يكونَ حيّاً عالماً قادراً مريداً ، ويستحيلُ أن يكونَ العرضُ علىٰ هـٰذا الوصف ، فبطل أن يكون مُشبِهاً لشيء من الأعراض .

وإن كان مُشبِهاً لشيء من الأجسام : وجبَ أن يكونَ حكمُهُ حكمَ الأجسام فيما لا تخلو منه الأجسامُ ؛ وهو الحوادثُ المتعاقبةُ عليها ، فكان يجب أن يكونَ محلّاً للحوادث المتعاقبة عليه ، ولو كان كذلك لم يَجزْ أن يخلوَ منها ؛ لأن ما لا يخلو من الحوادث لا يسبقُها ، وما لا يسبقُ الحوادثَ يكون مُحْدَثاً ، وإذا أُبطِل حدوثُ القديم . . بطلَ أن يكون مُشبِهاً لشيء من الحوادث .

واستدلَّ أبو الحسن الأشعريُّ رحمه الله علىٰ نفي التشبيه بأن قال : (لو كان صانعُ العالم يشبه المُحدَثَ . . لم يخلُ : من أن يشبهَهُ من كلِّ وجه ، أو من بعض الوجوه)[1]

وهـٰذا ينقسمُ منه على المخالف : الذي يُجيز اشتباهَ الشيئَينِ من وجه ، مع اختلافهما من وجه آخر[2]

ويحتملُ أن يكون قَصَدَ به : أنه لو كان كذلك . . لم يخلُ :

من أن يكونَ قد وُجِدَ فيه من أدلَّة الحدوث جميعُ ما دلَّ علىٰ حدوث

---

(١) انظر « اللمع في الرد علىٰ أهل الزيغ والبدع » (ص١٩ ـ ٢٠) .
(٢) انظر (١/ ٢٨٩ ـ ٢٩١) .

الحوادث كلِّها ، فتكونَ جميعُ دلائل الحدوث دَلالةً علىٰ حدوثه .

أو يكونَ قد دلَّ بعضُ دلائل الحدوث علىٰ حَدَثِهِ ، فيجبَ من ذلك الوجه حدوثُهُ .

وإذا بطلَ حدوثُ القديم . . بطلَ أن يدلَّ علىٰ حدوثه شيءٌ ، وإذا بطلَتِ الدَّلالة علىٰ حدوثه . . لم يكن مُحدَثاً ولا مُشْبِهاً لشيء من الحوادث .

[استدلالُ الأشعريِّ علىٰ نفْيِ التشبيهِ مع المشبِّهةِ المقرِّينَ بشريعةِ الإسلامِ]

واستدلَّ على المشبِّهة المقرِّين بشريعة الإسلام في نفي التشبيه بين الله عزَّ وجلَّ وبين خلقه . . بقوله عزَّ وجلَّ : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ [الشورىٰ ١١] .

وقد اعترضَ بعضُ المشبِّهة ، وبعضُ المعترضين على القرآن في ذلك بأن قال : إن هـٰذه الآيةَ تقتضي إثباتَ مِثْل ، ونفيَ مِثْلٍ عن ذلك المِثْل !

وهـٰذا جهلٌ منهم بوجوه كلام العرب في مخاطباتها ومحاوراتها ، مع انتقاضِهِ في نفسه .

فأمَّا وجهُ جهلِهم بوجوه كلام العرب : فهو أن العربَ تزيدُ المِثْل تارةً في الكلام ، وتزيد الكافَ أخرىٰ في الكلام مع الاستغناء عنها ؛ وذلك كقول القائل لصاحبه : أعرفك كالهيِّن العاجز ؛ أي : أعرفك هيِّناً عاجزاً ، وقال الشاعر[1] : [من المتقارب]

وقتلَىٰ كمثلِ جذوعِ النخيلِ تغشَّاهُمُ سَبَلٌ مُنْهَمِرْ

---

(١) البيت للشاعر الجاهلي أوس بن حجر . انظر « ديوانه » (ص٣٠) .

أراد : أنهم كجذوع النخيل ، فزاد المِثْلَ صلةً في الكلام[1]

وقال الآخر[2] : [من مشطور الرجز]

فصُيِّرُوا كمِثْلِ عَصْفٍ مأكولْ

أراد : مِثْلَ عصف ، فزاد الكاف .

وقد تزيد العربُ الكافَ على الكاف ؛ كقولِ آخرَ[3] : [من مشطور الرجز]

وصالياتٍ ككما يُؤْثَفَيْنْ

أراد : كما يُؤْثَفَيْنَ ، فزاد عليه كافاً[4]

فكذلك قوله : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ [الشورى : ١١] الكافُ فيه زائدةٌ[5] ، والمراد : ليس مثلَهُ شيءٌ ؛ ومعناه : ليس شيءٌ مثلَهُ .

وأما وجهُ مناقضة السؤال في نفسه : فمن حيث إن السائلَ زعم أن له مِثْلاً لا نظيرَ له ، وإذا لم يكن للمِثْل نظيرٌ . بطلَ أن يكون مِثْلاً له ؛ لأن مِثل

---

(١) السَّبَلُ : المطر ، قال الإمام الطبري في « تفسيره » (١٦/ ٤٧٠) : (والمعنىٰ عندنا : كالجذوع ؛ لأنه لم يرد أن يجعلَ للجذوع مثلاً ثم يشبِّهَ القتلىٰ به) .

(٢) هو رؤبة بن العجاج . انظر « ديوانه » (ص١٨١) .

(٣) هو خُطام المجاشعيُّ انظر « تهذيب اللغة » (١٥/ ١٠٩) .

(٤) الصاليات : الحجارة التي توضع عليها القدور ؛ وهي الأثافيُّ التي فيها قيل مَثَلاً : جاء ثالثة الأثافي ، ويقال لها أيضاً : الخوالد ، وقوله : (ككما) الكاف الأولىٰ حرف ، والثانية اسم بمعنىٰ (مثل) ، والمعنىٰ : وحجارة منصوبة كمثل الأثافي ، فأدخل الكاف على الكاف لتوكيد الكلام ، قال الإمام الطبري في « تفسيره » (٢١/ ٥١٠) : (أدخل على الكاف كافاً توكيداً للتشبيه) .

(٥) أو كما قال قبلُ : (صلة) .

الشيء يقتضي أن يكونَ المضافُ إليه بالتماثل مِثْلاً له ، وذلك متناقضٌ ، وإذا تناقضَ السؤال في نفسه . . لم يستحقَّ جواباً .

[الردُّ على الثنويَّةِ]

فأمَّا قول الثنويَّة : (إن الفعلَ إذا دلَّ علىٰ فاعله وجبَ أن يكونَ من جنسه ؛ كدَلالةِ النار الشاهدةِ علىٰ أن النارَ الغائبةَ مثلُها ، وكدلالة الثلج الحاضرِ علىٰ أن الثلجَ الغائبَ مثلُهُ)[1] . . فباطلٌ ؛ لأن الشيءَ قد يدلُّ علىٰ خلافه ؛ كدَلالةِ الكتابةِ على الكاتب ، ودَلالةِ النسجِ على الناسج ، وكدَلالةِ الدُّخَانِ على النار[2]

علىٰ أنهم قد اعتبروا أمورَ الدلائل والمدلولات بالشاهد ؛ فإنا لم نرَ في الشاهد فاعلاً يشبه فِعلَهُ ، بل وجدنا كلَّ فاعلٍ في الشاهد خلافَ فِعلِهِ ؛ كالضاربِ خلافَ ضربه ، والكاتبِ خلافَ كتابته ، ونحوُ ذلك كثيرٌ[3]

فيلزمهم من هـٰذه القضية : أن يكونَ صانعُ العالم خلافَ جميع العالم ، وألا يكونَ مُشْبِهاً لشيء منها بحال .

[الردُّ على المشبهةِ المنتسبينَ للإسلامِ]

وأمَّا الكلامُ على المشبِّهة المنتسبين إلى الإسلام . . فمبنيٌّ علىٰ : أن الصانعَ سبحانه ليس بجسم ولا جوهر .

---

(١) تقدم (١/ ٣٢٠) .

(٢) فقلنا : إن للعالَم الحادثِ دَلالةً علىٰ محدِثِهِ ؛ فهي دَلالة عقلية محضة .

(٣) حتىٰ قال الحافظ البيهقي في « الاعتقاد والهداية إلىٰ سبيل الرشاد » (ص٩١) : (يستحيل أن يكون الفاعل يفعلُ مثلَهُ ؛ كالشاتم لا يكون شتماً وقد فعل الشتم ، والكاذب لا يكون كذباً وقد فعل الكذب) ، وذلك لأن فعل الفاعل مباين للفاعل .

وسنذكرُ الدليلَ علىٰ ذلك إذا انتهينا إلىٰ ذكر الأوصاف التي يستحيلُ عندنا إطلاقُها عليه[1]

فإذا صحَّ لنا أنه ليس بجسم ولا جوهر ولا صورة.. بطلَ أن يكونَ له أعضاءٌ وجوارحُ ، وفي بطلان ذلك بطلانُ التشبيهِ بينه وبين الأشخاص والأجساد .

وممَّا يدلُّ علىٰ صحَّة قولنا في هٰذا الباب من غير طريق البناء[2] :

أنه لو كان لصانع العالم أعضاءٌ وجوارحُ وأبعاضٌ ونهاياتٌ.. لم تكن ذاتُهُ شيئاً واحداً ، وكان كالجملة المركَّبة من أجزاء وأبعاض ، ولو كان **كذلك لكان كلُّ جزء من أجزائه قائماً بنفسه** ؛ لأن التأليفَ والانضمامَ لا يقعُ إلا بين قائمَينِ بأنفسهما[3]

ولو كان كلُّ جزء منه قائماً بنفسه.. صحَّ أن يقومَ بكلِّ واحدٍ منها الصفاتُ والأعراضُ التي أجازَتِ المشبِّهةُ قيامَها بالقديم ، ولو كان كذلك **وجبَ أن يكونَ كلُّ واحد منها مساوياً للآخر في قيام ما يقوم به من الصفات الواجبة والجائزة .**

وإذا كان شيءٌ منها حيّاً.. وجبَ أن يكونَ الآخرُ كذلك ، وكذلك إذا

---

(١) انظر (١/٣٥١) .

(٢) يعني : من غير بناء الاستدلال على التسليم بأن صانع العالم ليس بجسم ولا جوهر ؛ وذاك قوله قبلُ : (فمبنيٌّ علىٰ أن الصانع . . .) ، وفي هامش (أ) : (بلغ) .

(٣) ولو ادَّعى الخصم أنه سبحانه مركَّب مؤلَّف ، غير أنه لا يقبل التجزُّؤ والتبعُّض.. سقطت مكالمته ؛ لتهافت كلامه ، ومثل ذلك دعواه أنه تعالىٰ موجود ممتدٌّ في الأبعاد الثلاثة طولاً وعرضاً وعمقاً ، غير أنه لا يقبل الانقسام !

حلَّت القدرةُ والعلمُ والإرادةُ في بعضها.. وجب في الجزء الآخر مثلُ ذلك ، حتىٰ يكونُ كلُّ جزء منه حيّاً قادراً عالماً مريداً على الانفراد ، وذلك يوجبُ أن تكونَ ذاتُهُ أحياءً قادرينَ عالمينَ مريدينَ !

ولو جاز ذلك لجاز وقوعُ التمانع والاختلاف بين أجزائه في المرادات ، وأدَّىٰ ذلك إلىٰ قول من ادَّعىٰ للعالم صانعَينِ أو صانعِينَ كثيرين ، وذلك مستحيلٌ ، فما أدَّىٰ إليه مثلُهُ[1] .

فإن قيل لِمَ لا يجوزُ أن يكونَ بعضُ أجزائه مختصّاً بالحياة والعلم والقدرة والإرادة ؛ كاختصاص بعض أجزاء الإنسان بذلك في الشاهد ؟

قيل : لو كان كذلك لم يكن بعضُ أجزائه بأن يختصَّ بالحياة والعلم والإرادة والقدرة أولىٰ من بعضٍ إلا بمخصِّص يخصِّصُهُ بذلك ، والإنسان إنما اختَصَّ بعضُ أجزائه بقيام القدرة والعلم والإرادة دون بعض لمخصِّصٍ خصَّهُ بذلك[2] ، علىٰ أن كلَّ جزء من الإنسان لم يُوجدْ فيه قدرةٌ وعلمٌ وإرادةٌ.. وُجِدَ فيه أضدادُ هـٰذه الصفات ؛ من العجزِ والجهل والسهو والكراهة ونحوِها .

فلو اختصَّ بعضُ أجزاء القديم بالعلم والقدرة والحياة.. لوجب أن توجدَ أضدادُ هـٰذه الصفات في أجزائه الباقية ؛ فيكونَ بعضُ ذاته حيّاً وبعضُهُ ميتاً ، وبعضُهُ قادراً عالماً وبعضُهُ عاجزاً جاهلاً ، **وذلك كفرٌ ، فما يؤدِّي إليه مثلُهُ** .

---

(١) يعني : في الاستحالة ، والموافقةُ بين الأجزاء قهرٌ تتنزَّهُ عنه رتبة الإلـٰهية .

(٢) وهو القديم سبحانه وتعالىٰ ، علىٰ أن أصل قياس الغائب على الشاهد دليلٌ جدلي ، لا برهاني .

فإن قيل : لِمَ لا يجوزُ أن يكونَ مجموعُ أجزائه حيّاً واحداً ، وقادراً واحداً ، وعالماً واحداً ، ومريداً واحداً ؛ بحياة وقدرة وعلم وإرادة تُوجَد في بعضه ؛ كما يكون جملةُ الإنسان حيّاً واحداً ، وقادراً عالماً مريداً واحداً ؛ بحياة وقدرة وعلم وإرادة تُوجَدُ في بعض أجزائه ؟

قيل : لأصحابنا في ذلك جوابان :

أحدُهما : إحالةُ ذلك في الشاهد والغائب ، وهٰذا علىٰ أصل أبي الحسن الأشعريِّ رحمه الله ؛ وعندَهُ : أن الحيَّ القادرَ العالمَ المريدَ في الشاهد هو الجزءُ الذي قام به العلمُ والإرادةُ والقدرةُ والحياةُ ، وهٰذه الأوصافُ لا تستحقُّها [الجملةُ] بحلول هٰذه الصفات في بعضها[١] ؛ كما أن الجملةَ لا تكون أسودَ ولا متحرِّكاً بحلول السواد والحركة في بعضها ، بل يكون الجزءُ الذي قام به السوادُ والحركةُ أسودَ متحركاً بالسواد والحركة القائمَينِ به ، دون ما جاورَهُ من الأجزاء ، وفيه سقوطُ السؤال[٢]

والجواب الثاني : علىٰ قول من قال من أصحابنا : (إن جملةَ الإنسان حيٌّ واحدٌ وعالمٌ واحدٌ)[٣] . أن يقال : لم يكن وقوعُ هٰذه الأسماءِ علىٰ

---

(١) في جميع النسخ : (الجُمَلُ) وهي محتملة ، والمثبت يُفهم من السياق ، وهو كذلك في الأصول المنقول عنها .

(٢) وقد جوز الإمام أبو الحسن الأشعري إطلاق الحي القادر على الجملة مجازاً ؛ قال : (إنما يجري ذلك على الجملة مجازاً وتوسعاً ، فأما الحقيقة من ذلك فلمن قام به) ، غير أن المنازعة في موضع الحقيقة . انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص١٥) .

(٣) القائل بذلك : هو الإمام أبو العباس القلانسي وابن كلاب رحمهما الله . انظر « تلخيص الأدلة » (ص٢٥١) وما سيأتي (٢/ ٤٠٠) .

جملة الإنسان من أجل اجتماع أجزائه ، وإنما كان لأن الله عزَّ وجلَّ خصَّها بذلك ، وأوقعَ هـٰذه الأسماءَ علىٰ جملة أجزائه ، ولو فرَّقَ أجزاءه ، وجعل كلَّ جزء منها حيّاً قادراً عالماً . . كان جائزاً صحيحاً .

وإنَّما يستحيلُ ذلك في الأجزاء المتفرِّقة علىٰ أصول القدريَّة[1] ، ولذلك قال أصحابنا : إن المعتزلةَ عاجزةٌ عن إثبات توحيد ذات البارئِ عزَّ وجلَّ مع قولهم : إن الشيء الواحدَ لا ينقسمُ في الشاهد ؛ فيستحيلُ أن يكونَ حيّاً قادراً عالماً مريداً[2] ، كما نبيِّنه عندَ ذكرنا معنىٰ وصفنا لله عزَّ وجلَّ بأنه واحدٌ[3]

[استدلالُ المشبِّهةِ بالآياتِ المتشابهاتِ وتفنيدُ شُبَهِهم]

واستدلَّ المشبِّهةُ المُقِرُّون بهـٰذه الشريعة : علىٰ إثبات الأعضاء والجوارح لله عزَّ وجلَّ بآيات وأخبار[4] ؛ منها :

قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر : ٦٧] .

---

(١) لاشتراطهم البنية وسلامتها ، حتىٰ منع بعضهم عذاب القبر لأجل ذلك .

(٢) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٢٠٥) .

(٣) انظر (٣/ ٣٣٩) .

(٤) هـٰذه الآيات والأخبار المتواترة : هي قطعية الثبوت ، ظنية الدلالة ، وقواطع الأحكام العقلية البرهانية هي قطعيةُ الثبوت بالأقيسة البرهانية الاقترانية والشرطية ، وقطعيةُ الدلالة ، ولا يخفىٰ أن ظنيَّ الدلالة يحملُ علىٰ قطعيِّها ، وبهـٰذا تعلم : أن أصل هـٰذه الطريقة الاستدلالية التي سلكها المشبهة الموهِمون باتباع النقول . . هي طريقة مغلوطة ؛ تُسِيءُ للكتاب والسنة من حيث يظنُّ الضعفاء أنها تنصرهما . انظر « مفاتيح الغيب » (٢/ ٦٣) .

وقولُهُ : ﴿ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ [ص : ٧٥] .

وقولُهُ : ﴿ تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا ﴾ [القمر : ١٤] ، ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي ﴾ [طه : ٣٩] .

وممَّا روي أنه : « خلقَ آدمَ علىٰ صورتِهِ »(١)

وأنه : « يضعُ الجبَّارُ قدمَهُ في النَّارِ »(٢)

وأنه : « يحملُ السماواتِ علىٰ إصبَعٍ ، والأرضَ علىٰ إصبَعٍ »(٣) ، ونحوِ ذلك .

واستدلَّ هشامٌ بقوله(٤) : ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [النور : ٣٥] ، ولذلك قال : (إنه كسبيكة الفضة)(٥)

فيقال لهم : ليس من ضرورة (النور) أن يكونَ جسماً مضيئاً ، ألا ترىٰ أنهم يقولون للكلام البيِّنِ : إنه نورٌ ؟! وكذلك سمَّى الله عزَّ وجلَّ كلامَهُ نوراً(٦) ؛ لأنه يشرحُ به الصدور(٧)

---

(١) رواه البخاري (٦٢٢٧) ، ومسلم (٢٦١٢/١١٥) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه .

(٢) رواه البزار (٧١٦٧) ، وبنحوه رواه البخاري (٦٦٦١) ، ومسلم (٢٨٤٨) من حديث سيدنا أنس بن مالك رضي الله عنه .

(٣) رواه البخاري (٤٨١١) ، ومسلم (٢٧٨٦) من حديث سيدنا عبد الله بن مسعود رضي الله عنه .

(٤) يعني : هشام بن الحكم الرافضي .

(٥) تقدم (١/ ٣٢٣) .

(٦) قال سبحانه : ﴿ يُرِيدُونَ أَن يُطْفِـُٔوا نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ ﴾ [التوبة : ٣٢] .

(٧) فقال سبحانه : ﴿ قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ﴾ [المائدة : ١٥] ، والقول بأن النور هنا هو المصطفىٰ صلى الله عليه وسلم لا يخرج الآية عن الاستدلال ؛ لخروج معنى النور من الحقيقة إلى المجاز ، أو جعل الحقيقة فرداً من أفراده ، وقال=

وإذا كان كذلك ، وقامت الدلالةُ علىٰ أن الله عزَّ وجلَّ ليس بجسم . .
بطلَ أن يكونَ معناه ما ذهبوا إليه ، وصحَّ أنه إنما سمَّىٰ نفسَهُ نوراً لمعنىً ؛ أنه هو الذي ينوِّر قلوبَ عبادِهِ بمعرفته ؛ ولذلك قال في آخر هـٰذه الآية : ﴿ يَهْدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ﴾ ؛ أي : يهدي إلىٰ معرفته من يشاء[1]

وأمَّا قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا ﴾ .

فقد قيل : إن المرادَ به : الحفظُ والكلاءةُ والعلمُ به[2] ؛ كما يقول القائلُ لغيره : افعلْ ذلك بعيني ؛ أي : بعلمي .

وقيل : أراد به : عيونَ الماء التي فجَّرَها من الأرض ؛ ولذلك قال : ﴿ فَفَتَحْنَآ أَبْوَٰبَ ٱلسَّمَآءِ بِمَآءٍ مُّنْهَمِرٍ * وَفَجَّرْنَا ٱلْأَرْضَ عُيُونًا فَٱلْتَقَى ٱلْمَآءُ عَلَىٰٓ أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ ﴾ [القمر : ١١ ـ ١٢][3] .

والذي يؤكِّدُ هـٰذا التأويل : إجماعُنا مع المشبِّهةِ : علىٰ أن الله عزَّ وجلَّ لا يوصفُ بالأعين[4] ، ولا يزيدُ المشبِّهةُ علىٰ دعوىٰ عينَينِ له[5] ، فبطل

= تعالىٰ : ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ﴾ [المائدة : ٤٤] ، وقال تعالىٰ : ﴿ أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَـٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ ﴾ [الزمر : ٢٢] .

(١) انظر (٣/ ٢٣٦) عند بيان اسمه تعالى (النور) .
(٢) انظر « معاني القرآن » للزجاج (٥/ ٨٨) .
(٣) وقيل : تجري بأوليائنا . انظر « لطائف الإشارات » (٣/ ٤٩٦) .
(٤) علىٰ سبيل الجارحة عندنا وعندهم ، أما باعتبارها صفاتٍ أو صفةً لله عز وجل . . فلا مانع من ذلك عند أهل السنة .
(٥) لأن الزيادة شَيْنٌ ؛ لكونهم حملوا ذلك على الجوارح ، وانظر « تبيين كذب المفتري » (ص٣١٦) ، ونقل الحافظ فيه (ص٣١٩) عن الإمام الأشعري أنه قال : (وأن له عينينِ بلا كيف ؛ كما قال : ﴿ تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا ﴾ [القمر : ١٤]) .

بذلك تأويلُهم ، وصحَّ أن معناه ما أشرنا إليه .

وقولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِىٓ ﴾ ، معناه : على مرأىً منّي ومَسمَعٍ ، كما قال في موضع آخرَ : ﴿ إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ ﴾ [طه: ٤٦] [١].

وقولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَىَّ ﴾ ، فهما يدا صفةٍ [٢] ؛ لقيام الدلائل علىٰ أنه ليس بذي أعضاءٍ ؛ إذ لو كان كذلك لم يكن ذاتُهُ واحداً [٣]

ولا ينكرُ أن تكونَ له صفةٌ يقع بها تخصيصُ بعضِ المخلوقين بنوع من الفضائل فيُسمِّيها يداً ؛ لأنه كما تُشرَع لنا الأحكامُ . . كذلك تُشرَع لنا الأسماءُ والأعلامُ [٤]

---

(١) وهـٰذا من أقوى التفاسير ؛ لتفسير القرآن بالقرآن .

فائدة : روى البخاري (٧٤٠٧) تحت باب قوله تعالىٰ : ﴿ وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِىٓ ﴾ [طه : ٣٩] . . قولَهُ صلى الله عليه وسلم : « إن الله لا يخفىٰ عليكم ؛ إن الله ليس بأعور » وأشار بيده إلىٰ عينه ، « وإن المسيح الدجال أعور العين اليمنىٰ ؛ كأن عينه عنبة طافية » .

قال الحافظ ابن حجر في « فتح الباري » (١٣/ ٣٩٠) : (وقد سُئلتُ : هل يجوز لقارئ هـٰذا الحديث أن يصنع كما صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ ـ يعني : من الإشارة بيده إلىٰ عينه ـ ، فأجبتُ وبالله التوفيق : أنه إن حضر عنده من يوافقه علىٰ معتقده ، وكان يعتقد تنزيه الله تعالىٰ عن صفات الحدوث ، وأراد التأسّي محضاً . . جاز ، والأَوْلىٰ به : التركُ ؛ خشية أن يدخل علىٰ من يراه شبهة التشبيه ، تعالى الله عن ذلك) ، وانظر « إزالة الشبهات » (ص١٩١) .

(٢) إما أن اليدين صفة واحدة ، أو أنهما صفتان متباينتا المعنىٰ ؛ لاتصاف صفاته سبحانه بالوحدانية كذاته العلية .

(٣) انظر ما تقدم (١/ ٣٣٦) ، وقد قال سبحانه : ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يُرۡسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشۡرَۢا بَيۡنَ يَدَىۡ رَحۡمَتِهِۦ ﴾ [الأعراف : ٥٧] ، وانظر « تأسيس التقديس » (ص١٧٣) .

(٤) عبارة لطيفة رشيقة في تأكيد استنباط ومعرفة الأسماء والصفات من التوقيف فحسب .

والكلامُ على المعتزلة في تأويلهم معنى اليد على القدرة أو على النعمة ، وعلىٰ من زعمَ أن اليدَ في هـٰذه الآية صِلةٌ في الكلام . . يأتي في موضع آخرَ ، ليس هـٰذا موضعَ ذكره .

وقوله عزَّ وجلَّ : ﴿ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ ﴾ ، **معناه :** أنه يفنيها بقَسَمِهِ الذي أقسمَ به علىٰ إفناء الخلق وإعادتهم[1] .

وأما قوله : « إنَّ اللهَ خلقَ آدمَ علىٰ صورتِهِ » :

فقد قيل : إنه خرجَ علىٰ سبب ؛ وهو : أنه رأىٰ رجلاً ضربَ غلاماً له علىٰ وجهه وقال له : قبَّحَ الله وجهَكَ ووجهَ من أشبهَ وجهَكَ ، فنهاه عن ذلك وقال : « إنَّ اللهَ عزَّ وجلَّ خلقَ آدمَ علىٰ صورتِهِ » ؛ أي : علىٰ صورةِ المضروب ، وليس فيه إثباتُ صورةٍ لله[2] .

وقيل : إن الكنايةَ راجعةٌ إلىٰ آدمَ في نفسه[3] ؛ وذلك أن الله عزَّ وجلَّ لمَّا

---

(1) يعني : قوله : (بيمينه) معناه : بقَسَمِهِ ؛ إذ اليمينُ والقَسَمُ بمعنىً ؛ يريد : أنه أقسم لَيُفْنِيَنَّها ، فهو كقوله تعالىٰ : ﴿ فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًۢا بِٱلْيَمِينِ ﴾ [الصافات : ٩٣] ، ويمينُهُ : هو قسمه بقوله : ﴿ وَتَٱللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَٰمَكُم بَعْدَ أَن تُوَلُّوا۟ مُدْبِرِينَ ﴾ [الأنبياء : ٥٧] .

(2) انظر « مشكل الحديث » لابن فورك (ص ٤٨) ، وروى الإمام أحمد في « مسنده » (٢/٢٥١) عن سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً قال : « إذا ضرب أحدكم فليجتنب الوجه ، ولا يقل : قبَّح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك ؛ فإن الله تعالىٰ خلق آدم علىٰ صورته » ، وعلىٰ هـٰذا التفسير يرجع الضمير إلى المضروب .

(3) قوله : (الكناية) أراد : الضمير ؛ يعني : أن الضمير في قوله : (صورته) راجع إلىٰ سيدنا آدم علىٰ نبينا وعليه الصلاة والسلام ، قال الإمام الرازي في « تأسيس التقديس » (ص١٢١) : (وإنما خصَّ آدم بالذكر لأنه هو الذي ابتدأت خِلْقةُ وجهه علىٰ هـٰذه الصورة) .

أخرج الحيّة والطاوسَ والشيطانَ من الجنَّة[1] . . شوَّهَ خِلقَتَهم وغيَّرها عمَّا كانوا عليه في الجنَّة ، ولمَّا أخرج آدمَ وحوَّاءَ من الجنَّة . . لم يغيِّر صورتَهما عمَّا كانوا عليه في الجنة ، فلذلك قال صلى الله عليه وسلم : « إنَّ الله خلقَ آدمَ علىٰ صورتِهِ » ؛ أي : خلقَهَ حين خلقَهَ على الصورة التي كان عليها في الدنيا ، من غيرِ مسخٍ ولا تبديلٍ[2]

وقيل : معناه : أنه خلق آدمَ علىٰ صورته ابتداءً من غير نقلٍ منه له في الأصلاب والأرحام ، ومن غير نقلٍ له من صِغَر إلىٰ كِبَر ، ومن نطفة إلىٰ علقة ومضغة ، ثمَّ إلىٰ لحم ودم[3]

وقيل إن الله عزَّ وجلَّ خلق أولادَ آدمَ علىٰ صورة آدمَ ، وخلق آدمَ لا علىٰ صورة غيره ، فلذلك أضافَ صورةَ آدمَ إلىٰ آدمَ دون غيره[4]

وقيل : إنه يحتملُ أن يكونَ قد أضاف صورة آدمَ إلىٰ نفسه ؛ تشريفاً لها علىٰ صورة غيره ، كما أضاف الروحَ إلىٰ نفسه في قوله : ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ [الحجر : ٢٩] ؛ تشريفاً للروح علىٰ غيره ، وكما أضاف الكعبةَ إلى الله عزَّ وجلَّ ؛ فيقال : بيتُ الله ، وكما يقال في ناقة صالح : ناقةُ الله ، من غير

---

(١) انظر « تفسير الطبري » (١/ ٥٣٠) بشأن الحية ، وذكرُ هٰذه الثلاثة ساد قديماً قبل الإسلام ، حتىٰ ذكر طرفاً منه الشاعر عدي بن زيد في بعض شعره . انظر « الحيوان » (١/ ٢٩٧) .

(٢) انظر « مشكل الحديث » لابن فورك (ص ٥٠) .

(٣) والمراد : إبطال قول الدهرية الذين يقولون : إنه لا يتولد الإنسان إلا بواسطة النطفة ودم الطمث . انظر « مشكل الحديث » لابن فورك (ص ٥٢) ، و« تأسيس التقديس » (ص١٢٢) .

(٤) انظر « مشكل الحديث » لابن فورك (ص ٥٤) .

أن تكونَ هـٰذه الإضافاتُ مثلَ نظائرها عند الإضافة إلينا.. فكذلك إضافةُ الصورة إليه لا تكونُ علىٰ معنىٰ إضافتها إلينا[1]

وأما قوله : « يضعُ الجبَّارُ قدمَهُ في النَّارِ ».. فمعناه راجعٌ إلى الجبابرة الذين قال فيهم : ﴿ وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ ﴾ [إبراهيم : ١٥] ، وتكونُ الألفُ واللام في (الجبَّار) للجنس منهم ؛ كالألف واللام في قوله : ﴿ إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ * إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ﴾ [العصر ٢ ـ ٣] [2] .

فإن سألوا عن قوله : ﴿ يَـٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ ﴾ [الزمر : ٥٦].. قيل : معنى (الجَنْبِ) فيه راجعٌ إلى الأمر ؛ لأن التفريطَ فيه يقعُ دون الجارحةِ[3] ، وقد استقصينا الكلامَ في تأويل الآيات والأخبار الواردة في هـٰذا الباب في كتاب مفرد . انتهىٰ[4]

وأمَّا قولُ أبي الهذيل : (إن الله عزَّ وجلَّ ليس بمخالِف للعالم) ، مع قوله : (إنه لا يشبهُ العالَمَ)[5].. فإنه بناهُ علىٰ دعواه : أن المخالفَ

---

(١) ذكر هـٰذه الأقوال وزاد عليها الأستاذ ابن فورك في « مشكل الحديث وبيانه » (ص٤٨ ـ ٦٦) وما بعدها ، وانظر كلام الإمام ابن خزيمة في « التوحيد » (ص٨٦) .

(٢) ويحتمل أن يُراد بـ (الجبَّار) هنا : الشيطانُ ؛ لأنه أصل الجبَّارين ، أو أحد الكفرة من الجبابرة ، حكىٰ ذلك القاضي عياض في « إكمال المعلم » (٨/٣٧٩) ، وأما رواية مسلم : « حتىٰ يضع فيها رب العزة تبارك وتعالىٰ قدمه ».. فقد تأوَّلها أهل السنة بتأويلات يشهد لها الكتاب وصحيح السنة . انظر « إكمال المعلم » (٨/٣٧٨) ، و« تأسيس التقديس » (ص١٨٥) ، و« إزالة الشبهات » (ص٢٣٥) .

(٣) ويرىٰ شيخ الإسلام ابن اللبان في كتابه « إزالة الشبهات » (ص٢٢٥) أن الجنب راجع إلىٰ سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم .

(٤) انظر الحديث عن هـٰذا الكتاب (١/٤٣) .

(٥) تقدم (١/٣٢٩) .

يخالفُ غيرَهُ لمعنىً يقوم به ، وهـٰذا قولٌ قد دلَّلنا علىٰ فساده من قبل[1]

ثم يقال له : إذا لم تقل : إن الله عزَّ وجلَّ مخالِفٌ للعالم . . فلا يقال : إنه خلافُ العالم .

فإن قال : إنما لم أقلْ : (إنه مخالفٌ للعالم) لأن المخالِفَ هو الذي يقوم به الخلافُ ، ويستحيلُ قيامُ معنىً بالله عزَّ وجلَّ .

قيل له : يلزمُكَ علىٰ هـٰذا ألا تقولَ : (إنه خلافُ العالم) لأن الخلافَ يقوم بالمخالِف ، ويستحيلُ قيام الله عزَّ وجلَّ بغيره ؛ لأنه ليس بعرض ؛ فإن لم يستحلْ أن يكونَ خلافاً . . لم يستحلْ أن يكونَ مخالفاً .

فإن قال : الخلافُ ينقسم إلىٰ ما يَحُلُّ في جسم ، وإلىٰ ما لا يَحُلُّ في جسم .

قيل : فما أنكرت أن يكونَ المخالفُ منقسماً إلىٰ ما يقومُ به خلافٌ ، وإلىٰ ما لا يقومُ به خلافٌ ؟!

ثمَّ يقال له : إذا زعمت : أن العالِمَ في الشاهد يكون عالِماً بعلم هو غيرُهُ ، وأن الله عزَّ وجلَّ عالِمٌ بعلم هو نفسُهُ . . فهلَّا قلت : إن الله مخالِفٌ للعالَم بخلافٍ هو نفسُهُ ، وإنْ كان كلُّ مخالِفٍ هو غيرُهُ مخالِفاً بخلاف هو غيرُهُ ؟!

فأما قولُ عبَّاد بن سليمانَ : (لو كان « المخالِف » من أسمائه . . لأجمعت الأمَّةُ علىٰ تكفير من لم يسمِّهِ مخالِفاً)[2] . . فيلزمُهُ : ألا يُسمِّيَ اللهَ

---

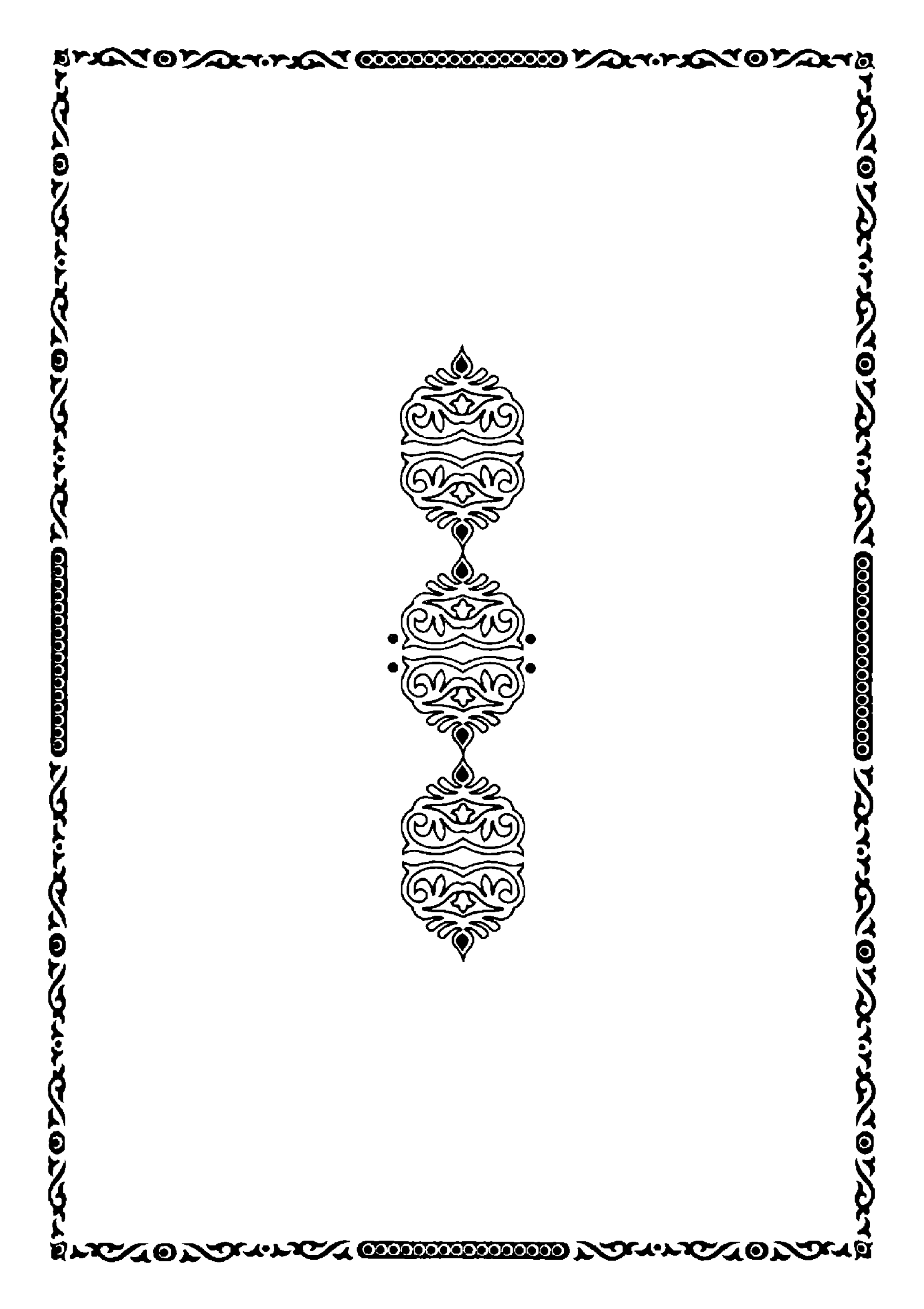
(١) انظر (١/ ٣٠٥) .

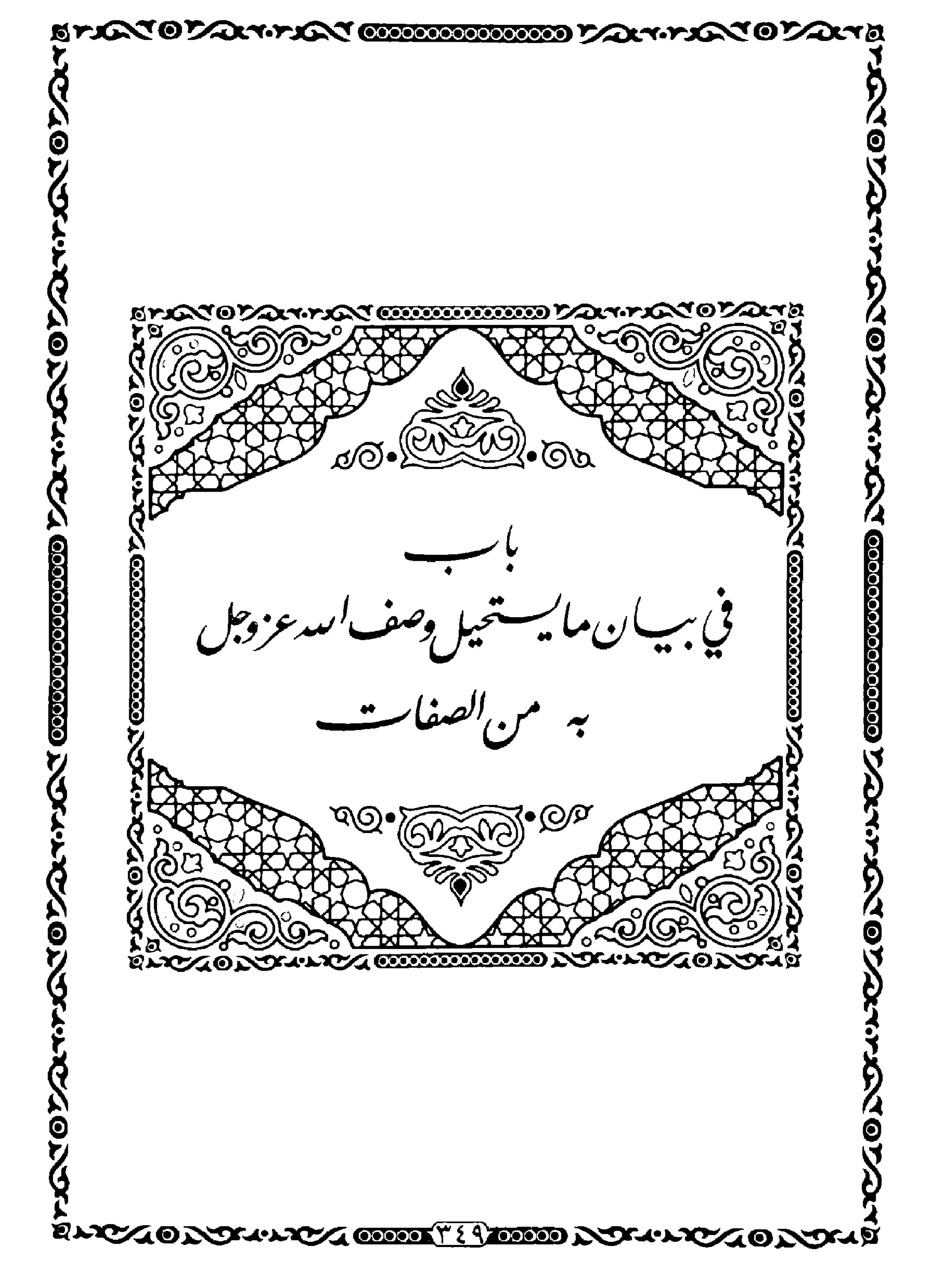
(٢) تقدم (١/ ٣٣٠) .

تعالىٰ شيئاً ، وأن يقولَ : (إنه ليس بشيء) لأن الأمَّةَ لم تُجمِع علىٰ إكفار من لم يسمِّهِ بذلك .

وما بقي من الكلام في نفي التشبيه عن الله عزَّ وجلَّ . . يأتي في الأبواب التي نذكرُها بعدَ هـٰذا إن شاء الله عزَّ وجلَّ .

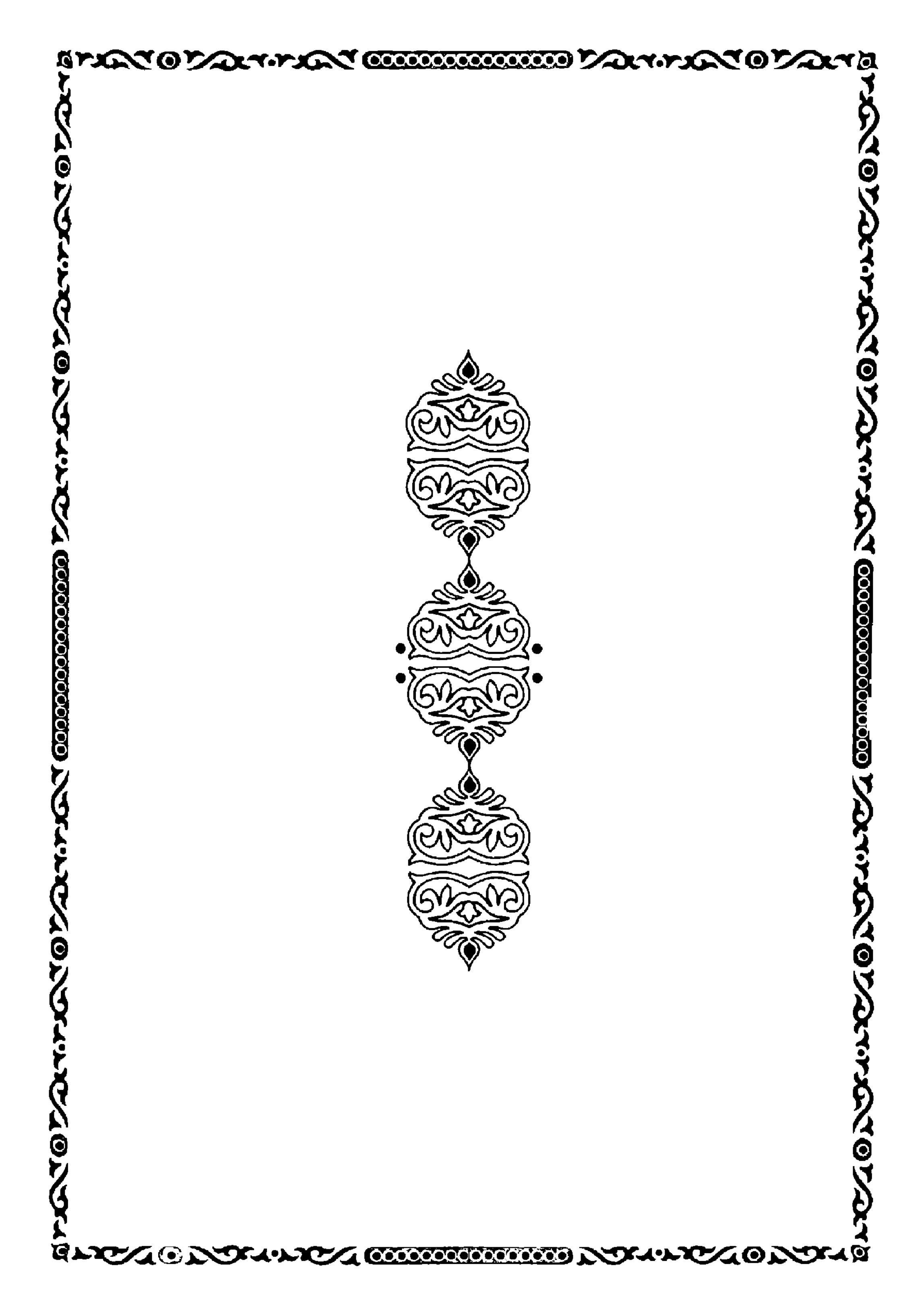
* * *





باب

في بيان ما يستحيل وصف الله عز وجل به من الصفات



باب
في بيان ما يستحيل وصف الله عز وجل
به من الصفات[(١)]

ذكرَ شيخُنا أبو الحسن الأشعريُّ رضي الله عنه في كتابه في « الرؤية » : (أن الصفةَ التي يستحيلُ وصْفُ الباريْ عزَّ وجلَّ بها : هي التي توجبُ حدوثَهُ ، أو حدوثَ معنىً فيه ، أو قَلْبَهُ عن حقيقته ، أو تكذيبَهُ في خبره ، أو تجويرَهُ في فعله)[(٢)]

فالذي يوجبُ حدوثَ الموصوف به : نحوُ قولنا للشيء : إنه متناهي الذاتِ ، أو إنه محَلٌّ للحوادث المتعاقبةِ عليه ؛ لأن ذلك يوجبُ حدوثَ ما وُصِفَ به .

---

(١) ما بين المعقوفين زيادة لا بد منها ؛ لأن (من) البيانية إنما تبيِّن (ما) المصدرية إن أُوِّل المصدر باسم المفعول . انظر « تجريد البناني » (١/ ٤٠) .

(٢) وعبارته في كتابه « اللمع » (ص٦١) : (إن قال قائل : لِمَ قلتم : إن رؤية الله تعالىٰ بالأبصار جائزة من باب القياس ؟

قيل له : قلنا ذلك لأن ما لا يجوز أن يوصف به الباريْ تعالىٰ ويستحيل عليه . . فإنما لا يجوز لأن في تجويزه إثباتَ حدثه ، أو إثباتَ حَدَثٍ معنىً فيه ، أو تشبيهَهُ ، أو تجنيسَهُ ، أو قَلْبَهُ عن حقيقته ، أو تجويرَهُ ، أو تظليمَهُ ، أو تكذيبَهُ) ، والجور : خلاف العدل ، ويكون بالقهر ، وقد لا يلاحظ فيه العوض ، والظلم قريب منه ، ويلاحظ فيه العوض .

والذي يوجبُ حدوثَ معنىً فيه : نحوُ وصفِنا للشيء : بأنه مماسٌّ لغيره ، أو بأنه متحرّك عن مكانٍ إلىٰ مكان[1] ؛ لأن ذلك يوجبُ حدوثَ مماسَّة وحركةٍ فيه .

والذي يوجبُ قلبَهُ عن حقيقته :

كوصف المشبِّهة للصانع : بما يوجبُ تشبيهَهُ بغيره

وكوصفِ النصارىٰ : بأنه جوهرٌ .

ووصفِ الكراميَّة إيَّاه : بأنه جسمٌ .

لأن حقيقةَ (الإلـٰه) تقتضي أن يكونَ واحداً فرداً بلا شَبَهٍ ولا نظير ، والقولَ بإثبات الصورة والأعضاء له . . يوجبُ قَلْبَ هـٰذه الحقيقة في معنى الإلـٰه .

وكذلك وصفُ المعتزلة معبودَها : بأنه غيرُ نافذِ الإرادةِ في جميع مراداتِهِ ، وبأنه يكونُ ما لا يريد ، ويريدُ ما لا يكون[2] ، وبأن العبادَ يقدرون علىٰ ما لا يقدرُ إلـٰهُهم عليه ، ونحوِ ذلك من إلحادهم في أوصاف الله عزَّ وجلَّ وصفاتِهِ . . يوجبُ إبطالَ حقيقة الإلـٰهيَّة التي هي أعلى الأوصافِ والصفات

والذي يوجبُ تكذيبَهُ في خبره : كقول من يقولُ : إن نعيمَ أهل الجنَّة ،

---

(١) أو وصفه بواحد من الأكوان الأربعة التي لا تنفكُّ عنها الحوادث ، وذكر ما لا ينكر منها ؛ وهي الاتصال والحركة ، ويضاف إليهما : الانفصال والسكون .

(٢) وهو قول كل المعتزلة إلا الفضلية ؛ أصحابَ الفضل الرقاشي ؛ فإنهم أنكروا اللفظ وإن لم ينكروا بعض هـٰذا المعنى . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٥١٣ـ ٥١٤) .

وعذابَ أهلِ النارِ . . ينقطع ، كما ذهب إليه أبو الهذيل[1] ، وقريبٌ منه قولُ الجاحظِ[2]

لأن قولَ أبي الهذيل في هٰذا الباب : يؤدِّي إلىٰ تكذيب الله عزَّ وجلَّ في إخباره من دوامِ نعيم أهلِ الجنَّةِ ، ومن دوامِ عذاب أهلِ النارِ .

وقولَ الجاحظ : يؤدِّي إلىٰ تكذيب الله تعالىٰ في إخباره أنه لا يغفر أن يشرك به[3]

والذي يوجبُ تجويرَهُ في فعله : قولُ أصحاب الأصلحِ واللطفِ ، ودعواهم : أن كلَّ ما فعلَهُ الله عزَّ وجلَّ ؛ لو لم يفعلْهُ ، أو فعل خلافَهُ ، أو زاد فيه ، أو نقص منه . . صارَ بذلك جائراً ظالماً ، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً[4]

وكلُّ وصفٍ يوجبُ دخولَ الموصوف به في أحد هٰذه الأقسام الخمسة التي ذكرناها . . فإنه يستحيلُ من طريق العقل أن يُوصَفَ الله عزَّ وجلَّ به .

---

(١) وذلك بانقطاع حركات أهل الجنة والنار ، وسكونهم سكوناً دائماً . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٤٧٥) .

(٢) ومذهب الجاحظ في أهل النار : أنهم لا يخلدون فيها عذاباً ، بل يصيرون إلىٰ طبيعة النار . انظر « المنية والأمل » (ص١٧٤) .

(٣) لأن انقلاب طبيعتهم إلىٰ طبيعة النار ـ علىٰ تسليم القول بالطبيعة ـ يؤدي إلىٰ رفع العذاب عنهم ، وهو مؤدٍّ إلىٰ معنىٰ غفران الشرك .

(٤) وهو قول جمهور المعتزلة . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٢٤٧) ، و« المغني في أبواب التوحيد والعدل » (١٤/٥٦) وما بعدها .

[ما وجبَ وجازَ وصفُهُ تعالىٰ بهِ]

وما لم يدخلْ من الأوصاف في أحدِ هـٰذه الأقسام. . فهو نوعان :

أحدُهما : واجبٌ وصفُ الله عزَّ وجلَّ لمعناه عقلاً ، وإطلاقِ لفظه عليه شرعاً ؛ كوصفه له : بأنه حيٌّ ، قادرٌ ، عالمٌ ، مريدٌ ، ونحوِ ذلك .

والثاني : جائزٌ وصفُهُ لمعناه إن أخبرَ عن نفسه به ؛ كسائر الأوصاف المشتقَّة من أفعاله ؛ كالرازق والغافر ، ونحوِ ذلك .

وهـٰذا النوعُ منها : أجاز العقلُ أن يُوصَفَ به ؛ إذا وُجِدَ فعلُهُ ، وورد أمرُهُ بإطلاق الوصف المشتقِّ منه عليه .

وقد اعترضَ علينا مخالفونا في هـٰذه الطريقة بأن قالوا :

قد أجمعنا : على استحالةِ وصفه بأن له شريكاً ، وعلى استحالةِ وصفه باللون والطعم والرائحةِ ، وعلى استحالةِ وصفه بأنه في جهةٍ مخصوصةٍ ، وإن لم تكن هـٰذه الأوصافُ داخلةً في شيء من الأقسام التي ذكرتموها ؛ فبان بذلك : أنه لا يجوز الاقتصارُ على ما ذكرتُم من الأقسام في إحالةِ ما يستحيلُ على الله عزَّ وجلَّ .

فيقالُ لهم :

أمَّا نفيُ الشريكِ عنه : فمِنْ أجل أنَّ إثباتَ الشريك يوجبُ حدوثَهُ[1] ؛ مِنْ قِبَلِ أن إثباتَ إلـٰهَينِ يوجبُ جوازَ اختلافِهما في المراد ، وذلك يؤدِّي إلىٰ

(١) فهو داخل في القاعدة التي قعَّدَها الإمام الأشعري أول الباب (١/ ٣٥١) .

عجزِهما ، أو عجزِ أحدهما ، أو تناهي مقدوراته .

وإذا اختصَّ أحدُهما بالعجز وتناهي المقدورات دونَ الآخر . . اقتضىٰ مخصِّصاً خصَّصَهُ به ، وذلك يقتضي حدوثَ العجز والقدرة فيه ، وأن يكونَ محلاًّ للحوادث ، وما كان محلاًّ للحوادث لم ينفكَّ منها ولم يسبقها ، وما لم يسبقِ الحوادثَ كان مُحدَثاً .

وأما نفيُ اللونِ والطعمِ والرائحةِ عنه : فلأجل أن الألوانَ يستحيلُ اجتماعُها فيه ، وليس بعضُها أولىٰ به من بعضٍ ؛ لأنه لا يتعلَّقُ شيءٌ منها بفعل يدلُّ عليه ، فإذا استحالَ اجتماعُها فيه ، ولم يتعلَّق ببعضها فعلٌ من أفعاله . . لم يجزِ اختصاصُهُ ببعضها إلا بمخصِّصٍ يخصُّهُ به دون غيره ، وذلك يقتضي حدوثَ اللون فيه ، وأن يكونَ محلاًّ للحوادث ، وذلك يوجبُ حدوثَ ذاته .

وكذلك القولُ في الطعوم والأراييح[1]

وأما إحالةُ كونِهِ في جهةٍ : فلأن ذلك كإحالةِ كونه في مكانٍ ؛ لأن ذلك يوجبُ حدوثَ كونٍ ومحاذاةٍ مخصوصةٍ فيه[2] ، وذلك دليلٌ علىٰ حدوث ما حلَّ فيه ، فلذلك أَحَلْنا إطلاقَ هـٰذه الأوصافِ على الله عزَّ وجلَّ ، وصحَّ أن جميعَ ما يستحيلُ وصفُ الله عزَّ وجلَّ به . . فإنما يستحيلُ من أحد هـٰذه الوجوه التي ذكرناها

---

(١) الأراييح : جمع جمع (ريح) ، وجمع ريح : رياح ، وقد تجمع علىٰ أرواح . انظر « تاج العروس » (ر وح) .

(٢) من اتِّصال أو انفصال ، أو حركة أو سكون .

ولهٰذه الدلالةِ قال أصحابنا : إن الرؤيةَ جائزةٌ على الله غيرُ مستحيلة ؛ لأنها لا تقتضي حدوثَ المرئيِّ[1] ؛ بدليل :

أنَّا نرىٰ ما تقدَّم حدوثُهُ حالَ الرؤية :

ولا يوجِبُ حدوثَ معنىً فيه ؛ لأنَّا نرى اللونَ وغيرَهُ من الأعراض ، ويستحيلُ حدوثُ المعاني في الأعراض .

ولا يوجِبُ قلبَ المرئيِّ عن حقيقته ؛ لأنَّا نرى السوادَ والبياضَ ، فلا ينقلبُ أحدُهما عن حقيقته إلىٰ غيرهما .

ولا يوجِبُ تكذيبَهُ في خبره ، ولا تجويرَهُ في فعله ؛ لأنَّا نرى الصادقَ العادلَ ، فلا يصيرُ كاذباً جائراً من أجل رؤيتنا له .

وإذا لم تدخل الرؤيةُ في أحد هٰذه الأقسامِ . . لم تكن مستحيلةً عليه .

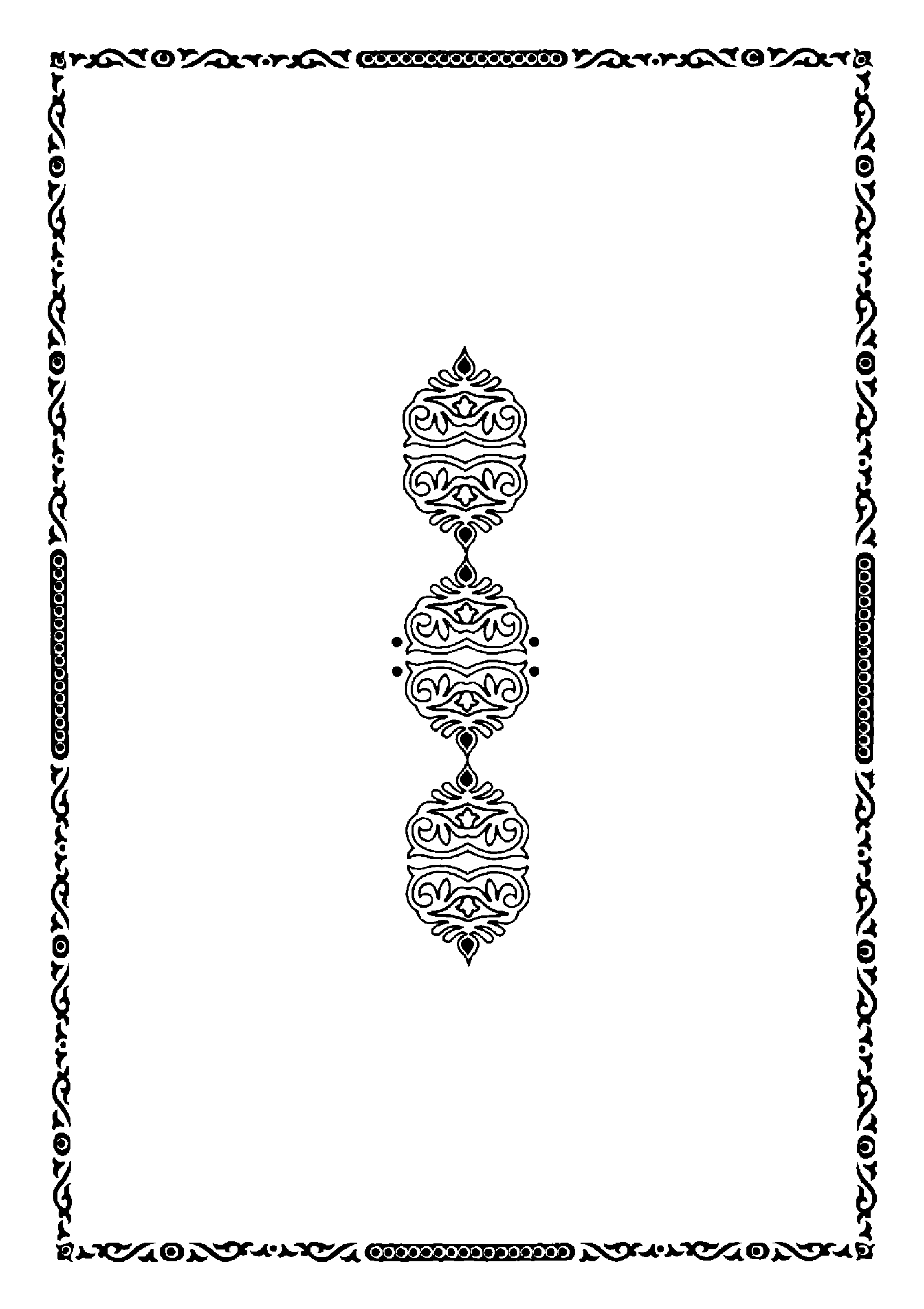
فهٰذا قولُ أصحابنا فيما يُعلَمُ بالعقل استحالتُهُ على الله عزَّ وجلَّ ؛ من الأوصافِ والصفاتِ الراجعةِ إلى المعاني .

فأمَّا بيانُ ما يُطلَقُ عليه من الأسماء والتسمياتِ إذا أخبرَ عنه بها . . فطريقُها التوقيفُ والشرعُ ، كما نبيِّنه في الباب الذي يليه إن شاء الله عزَّ وجلَّ .



(١) انظر « اللمع » (ص٦١) ، وقد تقدم نقل نصِّه (١/ ٣٥١) .

باب
في بيان مأخذ الأسماء والتسميات
وبيان الطريق إلى معرفة أسماء الله وتسمياته



باب
في بيان مأخذ الأسماء والتسميات
وبيان الطريق إلى معرفة أسماء الله وتسمياته

[خلافُهم في تعيينِ مأخذِ اللغاتِ]

اختلفوا في مأخذِ أصولِ اللغات :

فزعمتِ الدهريّةُ وأكثرُ القدريّةِ : أنها كلَّها صادرةٌ عن اصطلاحٍ وقع عليها بين أهلِها ، وأنكروا وقوعها عن التوقيف[1] .

وقال الجمهورُ الأعظمُ من الصحابةِ والتابعينَ والمفسرينَ : إنها كلَّها توقيفٌ من الله تعالىٰ لأهلِها عليها[2] ؛ كما علَّم آدمَ الأسماءَ كلَّها ؛ بأن خلقَ في قلبه عِلْماً بها ضرورةً من غيرِ استدلالٍ منه عليها ، ومن غيرِ اصطلاحٍ بينه

---

(١) انظر « تلخيص الأدلة » (ص٣٧٤) ، وحكىٰ أبو رشيد النيسابوري في « المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين » (ص١٧٠) أن المعتزلة في مأخذ أصول اللغات علىٰ ثلاثة أقوال : المواضعة ؛ وهو قول أبي هاشم ، والتوقيف ؛ وهو قول أبي القاسم البلخي ، وجواز الأمرين ؛ وهو قول أبي علي الجبائي .

ثم المراد بالاصطلاح هنا : هو المواضعة ، وبالتوقيف : الإلهام بوحي من الله تعالىٰ ، ونقل علامة العربية ابن جني في « الخصائص » (١/ ٤٢) عن شيخه أبي علي الفارسي أنه قال بالإلهام ، ولم يمنع قول من قال بالتواضع ، قال السيوطي في « المزهر » (١/ ١٠) : (وكان هو وشيخه أبو علي الفارسي معتزليين) .

(٢) نقل هٰذه العبارة الإمام السيوطي في « المزهر » (١/ ٢٧) .

وبين غيرِهِ فيها . . كذلك الذين كانوا قبلَ آدمَ عليه السلامُ ـ من الملائكة والجنِّ ـ عرفوا لغاتِهم في ابتداء أمرهم توقيفاً من غير اصطلاح عليها[(١)]

وروي مثلُ هـٰذا القول عن ابن عباس ، وذكروا أنه قال : (إن الله عزَّ وجلَّ علَّمَ آدمَ اسمَ كلِّ شيءٍ حتى الفسوةِ والفُسَيَّةَ)[(٢)]

وذكر بعضُ أصحابِ السيرِ والتواريخِ : أن الناسَ في وقت الطوفان لمَّا خرجوا من السفينةِ كانوا علىٰ لغةٍ واحدةٍ ، فنزلوا أرضَ بابلَ ، ثمَّ إن أولادَ نوحٍ عليه السلامُ أصبحوا يوماً وقد افترقَتْ ألسنتُهم ولغاتُهم ، فافترقوا في الأرض ، فلذلك سُمِّيت تلك الأرضُ بابلَ ؛ لتبلبل الألسنة فيها[(٣)]

وقال أهلُ التحقيقِ من أصحابنا : لا بدَّ من التوقيف في أصل لغةٍ واحدةٍ ؛ لاستحالة وقوعِ الاصطلاح علىٰ أوَّل اللغات من غير معرفةٍ من المُصطلِحينَ بمعاني الألفاظِ والإشاراتِ التي يصطلحونَ بها علىٰ غيرها[(٤)]

---

(١) انظر « التلخيص في أصول الفقه » (ص١٩٤) ، وهو مذهب الإمام أبي الحسن الأشعري ؛ قال : (فأما ما طريقه اللغات فأصله التوقيف من أهلها) . انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٤١) .

(٢) رواه الطبري في « تفسيره » (١/ ٤٨٤) .

(٣) في (ب ، ج) : (بها) بدل (فيها) ، وهي نسخة في هامش (أ) ، وانظر « تاريخ الطبري » (١/ ٢٠٧) ، وهو المقصود والمفهوم من قوله تعالىٰ : ﴿ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ * عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ﴾ [الرحمن : ٣ـ ٤] .

(٤) ويحكىٰ ذلك عن الإمام أبي الحسن الأشعري ، ونقل الإمام ابن فورك خلافه ، وجوز الإمام الباقلاني في جماعة من المحققين أن يكون مبدؤها أو بعضها توقيفاً . انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٤١) ، و« إيضاح المحصول » (ص١٤٨) ، و« التقريب والإرشاد » (١/ ٣١٩ ـ ٣٢٠) .

وقال إمام الحرمين في « البرهان » (١/ ١٧٠) : (وذهب الأستاذ أبو إسحاق =

وإذا حصل التوقيفُ علىٰ لغة واحدة . . جاز أن يكونَ ما بعدَها من اللغات اصطلاحاً ، وأن يكونَ توقيفاً ، ولا يُقطَعُ علىٰ أحد الجائزَينِ إلا بدَلالةٍ .

[الكلامُ على اللغةِ العربيةِ]

واختلفوا في لغة العرب :

فمن زعمَ أن اللغاتِ كلَّها اصطلاحٌ . . ادَّعى الاصطلاحَ علىٰ لغة العرب .

ومن قال بالتوقيف في الجملة . . فكذلك قولُهُ في لغة العرب .

ومن قال بالتوقيف على اللغة الأولىٰ ، وأجاز الاصطلاحَ فيما سواها من اللغات . . اختلفوا في لغة العرب :

فمنهم من قال : هي أوَّلُ اللغات ، وكلُّ لغة سواها حدثَتْ بعدها ؛ إمَّا توقيفاً ، أو اصطلاحاً

واستدلَّ هـٰؤلاء : بقول النبيِّ صلى الله عليه وسلم : « أنا عربيٌّ ، والقرآنُ عربيٌّ ، ولسانُ أهلِ الجنَّةِ عربيّةٌ »[1] ، وقد كان آدمُ في الجنة ،

= الإسفراييني رحمه الله في طائفة من الأصحاب : إلىٰ أن القدْرَ الذي يُفهَم منه قَصْدُ التواطؤ لا بدَّ أن يُفرضَ فيه التوقيفُ) ، وقد نقل السيوطي في « المزهر » (١/ ٢٧) هـٰذه العبارة ، وصرح بنسبتها إلى الإمام أبي منصور في « شرح الأسماء » .

(١) رواه الطبراني في « المعجم الأوسط » (٩١٤٧) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه ، وبنحوه رواه الحاكم في « المستدرك » (٤/ ٨٧) من حديث سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما ، واللسان في اللغة يذكر ويؤنث .

فيجب أن يكونَ كلامُهُ حينئذٍ في الجنَّة عربيّاً .

واستدلُّوا أيضاً : بأن القرآنَ كلامُ الله عزَّ وجلَّ ، وهو بالعربية ، وقد روي في التواريخ والسير : أن الله عزَّ وجلَّ قرأ (طه) و(يسٓ) قبلَ أن يخلقَ آدمَ بألفي عامٍ ، فلمَّا سمعت الملائكةُ ذلك قالت : طوبىٰ لأمَّة ينزلُ عليها هٰذا[1]

وفي ذلك دليلٌ علىٰ أن لغةَ العربِ أسبقُ اللغاتِ وجوداً

ومنهم من قال : إن لغةَ العرب نوعان :

أحدُهما : عربيَّةُ حمير ؛ وهي التي تكلَّموا بها في عهد هودٍ عليه السلام ومَنْ قبلَهُ ، وبقي بعضُها إلىٰ يومنا هٰذا .

والنوعُ الثاني : العربيَّةُ المحضةُ التي نزل بها القرآن ، وأوَّلُ من أطلق اللهُ عزَّ وجلَّ لسانَهُ بها إسماعيلُ بن إبراهيمَ عليهما السلام .

واستدلُّوا : بقول ابن عبَّاس : (إسماعيلُ أوَّلُ من ركبَ الخيلَ وكانت وحوشاً ، وأوَّلُ من رمىٰ بسهم ، وأوَّلُ من نطقَ بالعربيّة المحضةِ)[2] ؛ يعني : العربيَّةَ العدنانية التي نزل بها القرآنُ ، دون العربيّة الحِمْيَرِيَّة القحطانيّة التي كانت موجودةً قبلَهُ[3] .

---

(١) رواه ابن أبي عاصم في « السنة » (٦٠٧) ، والطبراني في « المعجم الأوسط » (٤٨٧٦) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه .

(٢) انظر « الدر المنثور » (٤/ ٨٩) .

(٣) روى البخاري في « صحيحه » (٣٣٦٤) عن سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما خبرَ سيدنا إسماعيل عليه السلام وأمه هاجر وفيه : (فكانت ـ يعني : هاجر ـ كذلك حتىٰ مرت بهم رفقة من جرهم) ، ثم قال : (وشب الغلام ، وتعلم العربية منهم) ؛ قال=

فعلىٰ هـٰذا القول : يكون وقوفُ إسماعيلَ عليه السلام على العربيَّة المحضةِ محتملاً أمرَينِ :

إمَّا أن يكون : اصطلاحاً بينه وبين الجُرْهُميَّة الذين نزلوا عليه بمكة .

وإمَّا أن يكون : توقيفاً من الله عزَّ وجلَّ له عليها ، وهـٰذا أقربُ إلى الصوابِ .

[حُكْمُ نقلِ الأسماءِ عن معانيها الأصليةِ إلىٰ معانٍ أخرىٰ]

واختلفوا في نقل الأسماءِ بالشريعةِ عن معانيها المعقولةِ في اللغة قبلَ ورود هـٰذه الشريعةِ :

فأجازَ ذلك أكثرُ أصحابنا ، واستدلُّوا علىٰ ذلك :

بأن الشريعةَ جَعلَتِ الصلاةَ اسماً لأركانٍ مخصوصةٍ ؛ مثلِ الركوع ، والسجودِ ، والقيامِ ، والقراءةِ ، والقعودِ ، والتحريمِ ، والتحليلِ ، مع شروطها المعتبرةِ فيها[1] ، وقد كان هـٰذا الاسمُ موضوعاً في اللغة للدعاء .

وكذلك الحجُّ في اللغة ؛ معناه : القصدُ ، وقد صار بالشرع اسماً

= الحافظ ابن حجر في « فتح الباري » (٦/٤٠٣) : (وروى الزبير بن بكار في « النسب » من حديث علي بإسناد حسن قال : « أوَّلُ من فتقَ الله لسانَهُ بالعربيَّة المبينة إسماعيلُ » ، وبهـٰذا القيد يُجمع بين الخبرين ؛ فتكون أوليته في ذلك بحسب الزيادة في البيان ، لا الأولية المطلقة ، فيكون بعد تعلمه أصلَ العربية من جرهم ألهمه الله العربية الفصيحة المبينة ، فنطق بها) .

(١) يعني : مع شروط نقلها المعتبرة فيها عند النقل ، وعلىٰ رأسها : سريان معنىٰ أصل الاشتقاق ، وقد برع ابنُ فارس في « مقاييس اللغة » في بيان هـٰذا .

لأركانِ الحجِّ ؛ من إحرامٍ ، ووقوفٍ ، وطوافٍ ، وسعيٍ ، وسائرِ ما يتبعُ ذلك من المناسك .

وإلىٰ هٰذا القول ذهب مالك ، والشافعيُّ ، وأكثرُ الفقهاء والمتكلمين[1] .

وكان أبو الحسن الأشعريُّ يدَّعي : أن الأسماءَ بعد استقرار الشريعة باقيةٌ علىٰ معانيها المعقولة منها قبلَ الشرع ، وإنما أوجبَ الشرعُ ألا يحسبَ بها إلا بمقارنةِ أسبابٍ وشروطٍ تنضمُّ إليها[2] .

وكذلك زعم : أن الإيمانَ هو التصديقُ ؛ لأنه في اللغة موضوعٌ له ، وللكلام في هٰذه المسألة موضعٌ آخرُ[3] .

---

(١) انظر « البرهان » (١/ ١٧٥) وما بعدها ، وذهبت المعتزلة إلىٰ جواز نقل الألفاظ اللغوية إلىٰ معان شرعية نقلاً كلياً ؛ من غير اشتراط مناسبة بينه وبين المعنى اللغوي ، بخلاف جماهير الأصوليين الذي اشترطوا مناسبة معتبرة في النقل . انظر « شرح الأصول الخمسة » (ص٧٠٢ ـ ٧٠٥) ، و« المعتمد » (٢/ ٤٠٥) وما بعدها .

ولمراعاة هٰذا الأصل : لو قدح قادح ماءً ، فوَجَدَ ناراً بعد قدحه . . فهل تُسمَّىٰ ناراً وهي من الماء ؟ وهل النار في الغائب محرقة بمجرَّد اسمها ، أو لا بدَّ من قرينة تدلُّ على الإحراق ؛ كقوله تعالىٰ : ﴿ كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم ﴾ [النساء : ٥٦] ؟

فقد نقل الأستاذ ابن فورك في « مجرد مقالات الأشعري » (ص٤١) عن الإمام أنه قال : (إن النار في الغائب يجب أن تكون حارة ؛ لأجل أن النار في الشاهد حارة) ، وأنه قال : (إن ما كان بهٰذه البنية والضوء والحرارة نارٌ ؛ بتوقيف أهل اللغة لنا علىٰ ذلك ، لا لأجل أن النار التي شاهدناها حارة) ، ثم ذكر مثال القدح في الماء ، وأطلق اسم النار عليه ؛ لأجل التوقيف .

(٢) وتبعه علىٰ ذلك القاضي الباقلاني ، ونسبه إلىٰ أهل الحق وجميع سلف الأمة من الفقهاء وغيرهم . انظر « التقريب والإرشاد » (ص٣٨٧) ، وتعقبه إمام الحرمين في « البرهان » (١/ ١٧٥) فقال : (أما القاضي رحمة الله عليه فإنه استمر علىٰ لجاج ظاهر . . .) .

(٣) انظر (٣/ ٥٢) .

[هل تثبتُ الأسماءُ بالقياسِ ؟]

واختلفوا في إثبات الأسماءِ بالقياس :

فقال أصحابُ الرأي[1] : لا مجالَ للقياس في إثبات الأسماءِ ، ولا يجوزُ إثباتُ اسمٍ بقياس[2]

وقال أصحابنا : الأسماءُ نوعان :

أحدُهما : لا مجالَ للقياس فيه بوجه من الوجوه ؛ وهو أسماء الله عزَّ وجلَّ ، وقد أجمعَ أصحابنا : على أن طريقَ الوصول إليها الشرعُ والتوقيفُ عليه بالكتاب أو بالسنَّة الصحيحةِ ، أو بإجماع الأمَّة عليه ، ولا يجوز إثباتُ اسمٍ له بالقياس ، وساعدهم على هـٰذا القول بعضُ المعتزلة ؛ وهو الكعبيُّ ومن تبعه[3]

والنوع الثاني : أسماءُ غيره ، وقد اختلفَ فيها أصحابنا :

فمنهم : من امتنعَ من القياس فيها ، كما ذهب إليه أصحابُ الرأي .

---

(١) أراد : السادةَ الحنفية ، قال الإمام السرخسي في « أصوله » (٢/١٥٧) : (لا يجوز إثبات الاسم بالقياس على أي وجه كان ، وعلى هـٰذا : لا يجوز استعمال القياس في إلحاق النباش بالسارق في حكم القطع ؛ لأن القطع بالنص واجب على السارق) .

(٢) قال إمام الحرمين في « التلخيص » (ص١٩٤) : (ما صار إليه معظم المحققين من الفقهاء والمتكلمين أن الأسماء في اللغات لا تثبت قياساً ، ولا مجالَ للأقيسة في إثباتها) ، واحتجوا في ذلك بأن قالوا : ركن القياس فهم المعنىٰ ، والمعنىٰ غيرُ مفهوم من اللغة ، فلا سبيل للقياس . انظر « تخريج الأصول على الفروع » (ص٣٤٤) .

(٣) وهو مذهب الإمام الأشعري ؛ قال الإمام ابن فورك في « مجرد مقالات الأشعري » (ص٤٢) : (فأما المعروف من أصله ، والمشهور من مذهبه في أسماء الله تعالىٰ وأوصافه : أنه لا يتعدّىٰ فيها التوقيف الوارد في الكتاب والسنة واتفاق الأمة) .

ومنهم : من أجاز القياسَ فيها ؛ وهو الصحيحُ علىٰ مذهب الشافعي[1]

وبيانُ ذلك من مذهبه : أنه سمَّى الشريكَ جاراً ؛ قياساً علىٰ تسمية العربِ امرأةَ الرجلِ جاريةً ، فأثبت بهـٰذا القياسِ اسمَ الجارِ للشريك ، ثم تأوَّل عليه قولَ النبيِّ عليه السلام : « الجارُ أحقُّ بصَقَبِهِ »[2] ، وقال : أراد بالجار : الشريكَ ؛ ليكون موافقاً لقوله عليه السلام : « الشفعةُ فيما لم يُقسَمْ » ، فإذا وقعَتِ الحدودُ وصُرِفَتِ الطرقُ . . فلا شفعة[3]

ودليلُ هـٰذا القول : أن كلَّ ما جاز إثباتُهُ بخبرٍ واحدٍ . . جاز إثباتُهُ بالقياس ؛ كسائر الأحكام الشرعية .

وأمَّا أسماءُ الله التي لا يجوزُ إثباتُها بالقياس . . فلا يجوزُ إثباتُها بالخبر الذي لا يُقطَعُ بصحَّتِهِ من أخبار الآحاد .

[دليلُ امتناعِ القياسِ في أسمائِهِ تعالىٰ]

والذي يدلُّ علىٰ أنه لا يجوز أَخْذُ أسماءِ الله عزَّ وجلَّ بالقياس : قولُ النبيِّ صلى الله عليه وسلم : « إنَّ للهِ تسعةً وتسعينَ اسماً »[4] ، فلو كان

---

(١) وهو قول الإمام ابن سريج وأكثر علماء العربية . انظر « المعتمد » (٢/ ٢٧٢) ، و« المحصول » (٥/ ٣٣٩) ، وهو ظاهرُ قول الإمام الأشعري ؛ قال الإمام ابن فورك في « مجرد مقالات الأشعري » (ص٤٢) : (فظاهر هـٰذا الكلام يدل علىٰ أنه كان يرىٰ وضع أسماء المحدث قياساً) .

(٢) رواه البخاري (٦٩٧٧) من حديث سيدنا أبي رافع مولى النبي صلى الله عليه وسلم ، والصقب : القُرْب ؛ يعني : ما قَرُب منه .

(٣) رواه البخاري (٢٢٥٧) من حديث سيدنا جابر بن عبد الله رضي الله عنهما .

(٤) تقدم تخريجه (١/ ١٤٠) .

للقياس في أسمائه مجالٌ ، وجازَتْ تسميتُهُ بما يوافقُ الأسماءَ في المعنىٰ . . لم تكن محصورةً بعدد ، ولم يكن لحصرها فائدةٌ[1]

ويدلُّ عليه : امتناعُ الأمَّة عن تسميته بـ (الفقيه)[2] ، مع كونِهِ عالماً بأحكام الشرعِ الذي إذا عَلِمَ الواحدُ منَّا منها بعضَها . . سُمِّي فقيهاً ، وامتناعُهم عن تسميته شفيقاً ، مع وصفهم له بأنه رحيمٌ ، وإن كان الرحيمُ في الشاهد شفيقاً ، فدلَّ علىٰ أنه لا يجوزُ اعتبارُ القياس في أسمائه .

ويدلُّ عليه : ورودُ الشرعِ بالإخبار عن أفعالٍ له لا يجوز اشتقاقُ الاسم منها له[3] ؛ كقوله عزَّ وجلَّ : ﴿وَسَقَىٰهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾ [الإنسان : ٢١] ، فلا يجوز أن يقال له من أجل ذلك : ساقٍ ، وكذلك قولُهُ : ﴿سَخِرَ ٱللَّهُ مِنْهُمْ﴾ [التوبة : ٧٩] ، فلا يقال : ساخرٌ .

فلو جاز اشتقاقُ الاسم له بالقياس من بعض المعاني . . لوجب اشتقاقُ هـٰذَينِ الاسمَينِ له ، ولأن العربَ تسوِّي بين قولِ القائلِ : فلانٌ يسخرُ ، وبين قولِهم : فلان يَطْنِزُ[4] ، وقد وصف الله عزَّ وجلَّ نفسَهُ بأحدهما ،

---

(١) غير أن هـٰذا الحصر منازع فيه حتىٰ عند القائلين بالوقف في أسمائه تعالىٰ ، وانظر (١/ ٣٦٩) عند قوله بعدُ : (وقد ورد الشرع به) .

(٢) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٤٤) ، حيث قال : (منعه من ذلك : أن السمع لم يرد به ، ولا أجمعت الأمة عليه) ، وهـٰذا ممنوع منه حتىٰ عند القاضي الباقلاني المجيز للاجتهاد في التسمية ؛ لأن الفقه فهم غرض المتكلم ، وذلك مشعر بسبق الجهل .

(٣) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٤٩ ، ٥٧) .

(٤) يقال : طَنَزَ به ؛ يعني : سخر به ، قال الجوهري في « الصحاح » (ط ن ز) : (وأظنُّهُ مولَّداً أو معرَّباً) .

وامتنعت الأمَّةُ عن وصفِهِ بالآخر ، فدلَّ ذلك : علىٰ مراعاة التوقيف في أسمائه عزَّ وجلَّ دونَ القياس .

[دليلُ مَنْ قالَ بجوازِ القياسِ في أسمائِهِ تعالىٰ]

واستدلَّ من اعتبرَ القياسَ في أسماء الله عزَّ وجلَّ[١] : بتسميته قديماً وموجوداً ، وليس ذلك من طريق الكتاب والسنَّةِ[٢] ، فدلَّ علىٰ أنه من طريق العقولِ والقياسِ .

وقالوا : لمَّا جازَ نفيُ الأسماء عنه بالعقول ؛ كنفينا كونَهُ جسماً وجوهراً وعَرَضاً وصورة . . جاز إثباتُ الأسماء له بالقياس .

وقالوا : إذا كانت أسماؤه كلُّها من جهة التوقيف . . فأجيزوا أن يكونَ له اسمٌ لم يردْ به التوقيفُ عليكم ، ولم تعرفوه[٣]

فيقالُ لهم : أمَّا تسميتُهُ موجوداً وقديماً . . فإن إطلاقَ العبارة فيهما بإجماع الأمَّة عليه ، والإجماعُ توقيفٌ[٤] ، ولا اعتبارَ بخلاف الفلاسفة في امتناعهم عن تسميته بذلك ؛ لأنه لا مدخلَ لهم في الإجماع[٥] ، ولا اعتبارَ

---

(١) كالقاضي أبي بكر الباقلاني من أهل السنة .

(٢) وهـٰذا مما ينازع فيه ، وانظر (١/ ٢٣٦)، (٣/ ٤٢٧).

(٣) يعني : هو اسمٌ له تعالىٰ ، ولـٰكن لم تطَّلعوا عليه نقلاً ولا سماعاً .

(٤) يعني : يستند إلى التوقيف ، فما من إجماع إلا وله أصل من كتاب أو سنة ، هـٰذا مع اتفاقهم علىٰ أن الأمة لا تجتمع علىٰ ضلالة ، وقد نصَّ على الإجماع في هـٰذين الاسمين في « مجرد مقالات الأشعري » (ص٤٢) .

(٥) تقدم (١/ ٢٩١) .

بخلاف جَهْمٍ في امتناعه عن تسميته بذلك[1] ؛ لأن الإجماعَ على وصفه به قد سبق وجودَ جَهْمٍ وأتباعِهِ[2]

وأمَّا امتناعُنا عن تسميته جسماً : فهو امتناعٌ عن جواز التركيبِ والتأليفِ عليه ، ومَنْعُنا عن كونه جوهراً . . منعٌ من وصفه بالألوانِ والروائحِ والطعومِ ، وذلك ممَّا يُعلَمُ استحالتُهُ عليه عقلاً .

ولو ورد الشرعُ بتسميته جوهراً أو جسماً من غير إثباتِ معنى التركيبِ والكونِ والأعراضِ الحادثة فيه . . لكان جائزاً .

وأمَّا اختصاصُهُ باسم لا نقفُ عليه . . فلا ننكرُ ذلك ، وقد ورد الشرعُ به ؛ لِمَا روي : أن النبيَّ صلى الله عليه وسلم أقسم على ربِّهِ عزَّ وجلَّ بأسمائه الحسنى ، وبكلِّ اسم له استأثرَ به ، ولم يُطْلِع عليه عبادَهُ[3]

فأمَّا قولُ أهل الرأي[4] : بامتناع القياس في أسماء الله عزَّ وجلَّ . . فهو كامتناعِهم عن القول بالقياس في التقديرات والحدودِ والكفَّاراتِ في الجملة ، وقد قالوا به فيها في التفصيل[5]

---

(١) تقدم (١/ ٢٣٦) .

(٢) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٤٢) .

(٣) رواه أحمد في « المسند » (١/ ٣٩١) ، وابن حبان في « صحيحه » (٩٧٢) من حديث سيدنا ابن مسعود رضي الله عنه .

(٤) وهم الحنفية ، وتقدم قولهم (١/ ٣٦٥) .

(٥) يعني : في المسائل الفقهية الفرعية ؛ إذ الحنفية وعامة متكلمي أهل السنة متفقون على منع القياس في أسمائه تعالى ، وما سيناقشه الإمام المصنف هنا في الردِّ على منعهم القياس في غير أسمائه تعالى ؛ إذ الشافعية ـ والمصنف منهم ـ على تجويز القياس في المسائل الفرعية .

ألا تراهم أوجبوا الكفَّارةَ في الأكل [عمداً][1] في شهر رمضان ، بالقياس علىٰ وجوب الكفارة بالوطء فيهِ[2]

وأوجبوا على المُحرِم إذا لبس المخيطَ أو تطيَّبَ ناسياً من الكفَّارة ما أوجبوه على المتعمِّد ؛ بأن قاسوا الطِّيبَ واللباسَ في الإحرام علىٰ قتل الصيد في الإحرام[3]

وقالوا : بوجوب القطع على [الفرد][4] وعلى الجماعة إذا نقَبُوا وأخذَ المالَ بعضُهم ؛ بقياس الذي لم يباشر على المباشر[5]

وقاسوا دِيَةَ الذمِّيِّ علىٰ ديَة المسلم في مقدارها[6] ، وقاسوا قيمةَ العبد علىٰ ديَةِ الحرِّ في كونها مقدَّرةً ؟![7]

علىٰ أنهم أثبتوا الحدودَ والتقديراتِ بالاستحسان ، وقالوا بالتقديرات

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (عامداً) .

(٢) قال الإمام السرخسي في « أصوله » (٢/ ١٦٣) : (إنما أوجبنا الكفارة بالنصِّ الوارد بلفظ « الفطر » ؛ وهو قوله عليه السلام : « من أفطر في رمضان فعليه ما على المُظاهر » ، ثم قد بيَّنَّا أنهما نظيران في حكم الصوم ؛ فإن ركن الصوم هو الكفُّ عن اقتضاء الشهوتين ، ووجوب الكفارة باعتبار الجناية على الصوم بتفويت ركنه علىٰ أبلغ الوجوه ، لا باعتبار الجناية على المحل ، وفي الجناية على الصوم هما سواء ، ووجوب الكفارة باعتبار الفطر المفوت لركن الصوم صورة ومعنىً ، والجماع آلة لذلك كالأكل والشرب) .

(٣) انظر « بدائع الصنائع » (٢/ ١٨٨) ، ومثل الناسي عندهم : المكرهُ .

(٤) في جميع النسخ : (الرد) .

(٥) انظر تفصيل هـٰذا القول عند الإمام الجصاص في « الفصول في الأصول » (٤/ ٢٣٩) .

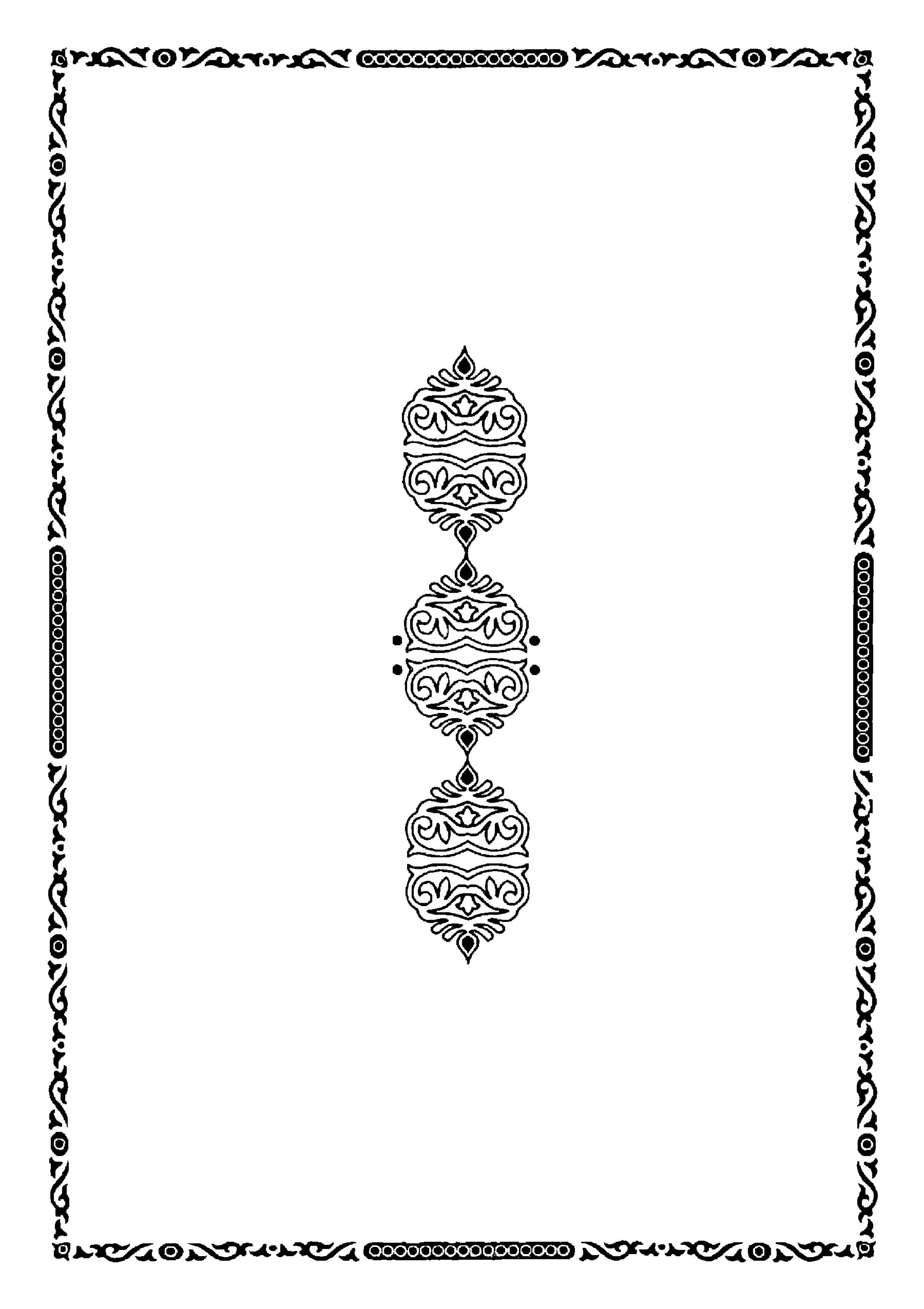
(٦) لأنهم إنما بذلوا الجزية لتكون الدماء متكافئة . انظر « المبسوط » (٢٦/ ٨٥) .

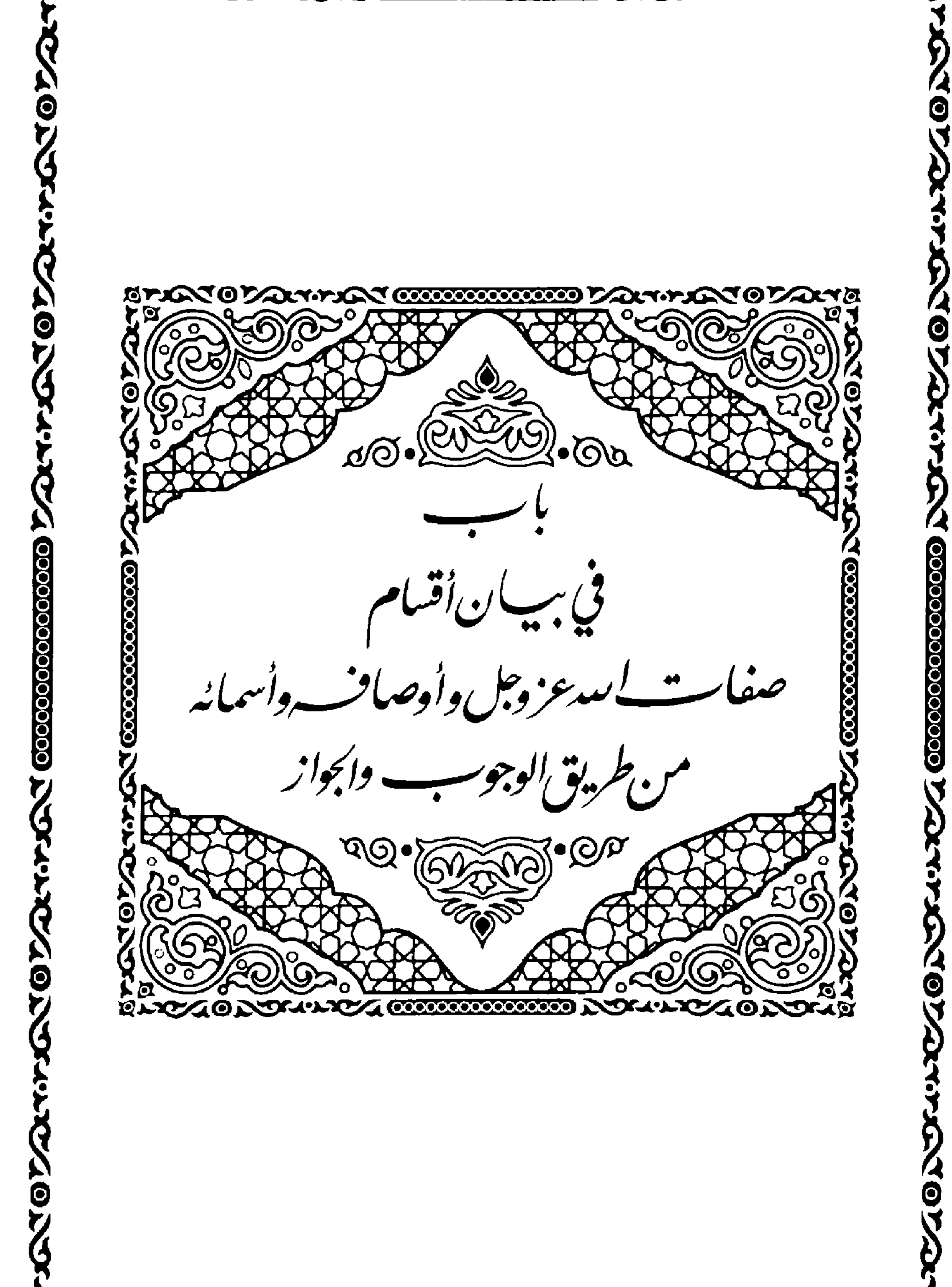
(٧) انظر « بدائع الصنائع » (٧/ ٢٦٦) .

العجيبةِ من غير قياسٍ ولا استحسانٍ ولا نصٌ ولا إجماعٍ ؛ كتقديرهم : نفيَ الولد في اللعان بأربعين يوماً مع العلم بالولد ، وكتقديرهم : ما يَطهُرُ به البئرُ من الدلاء ؛ عن الفأرة بعشرين دلواً ، وعن الدجاجة بأربعين دلواً ، ونحوِ ذلك ، وكذلك تقديرُهم : مسحَ الرأس بالربع ، والجنايةَ على عين الدابة بربع قيمتها .

ومن كان هـٰذا مذهبَهُ في القياس.. كان امتناعُهُ عن قبول القياس في أسماء الحوادث ، وفي الحدود ، والكفَّارات ، والتقديرات.. مبايناً لأصولِهِ وفروعِهِ ، والله أعلم .

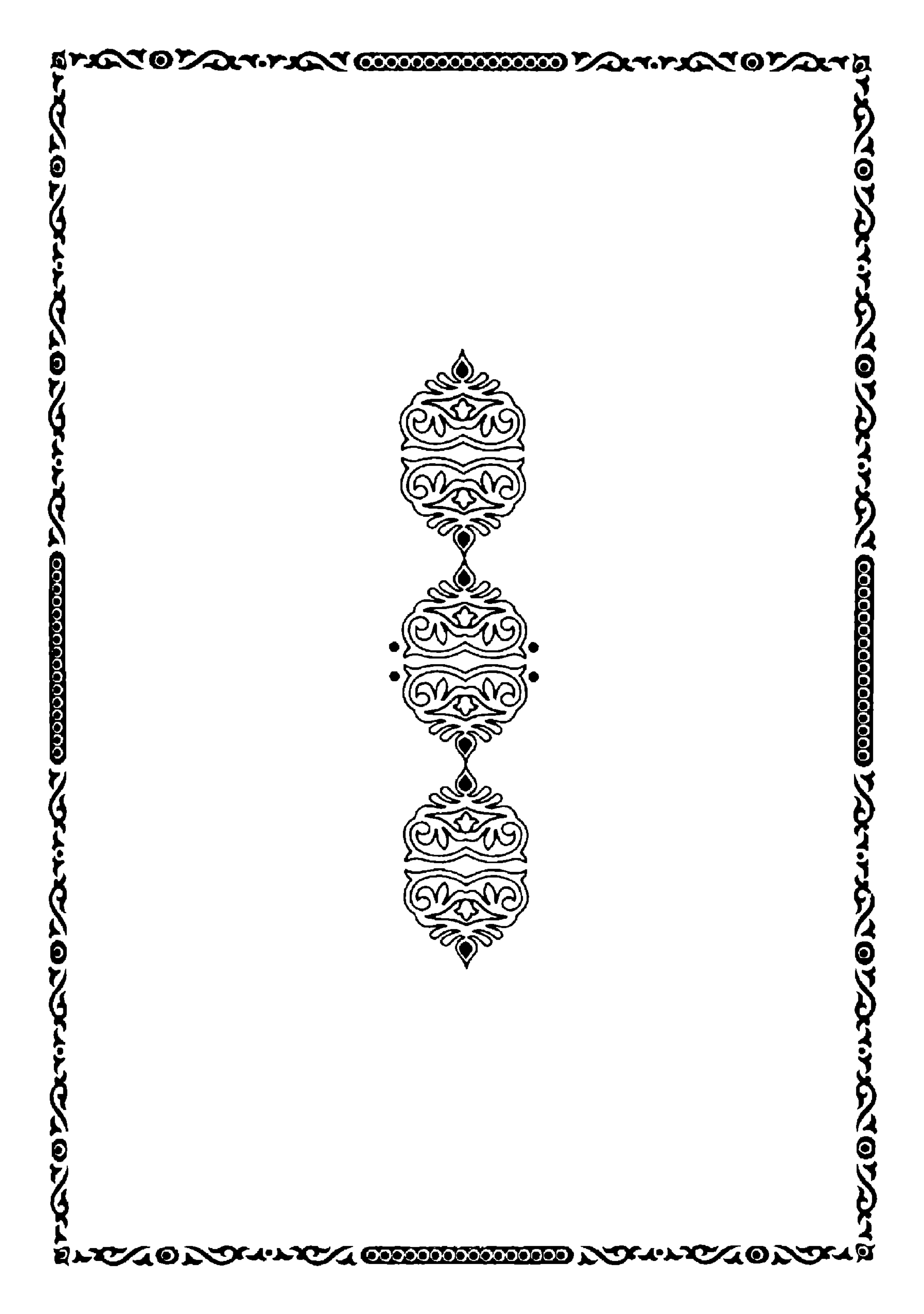






باب

في بيان أقسام صفات الله عز وجل وأوصافه وأسمائه من طريق الوجوب والجواز



باب
في بيان أقسام صفات الله عز وجل وأوصافه وأسمائه من طريق الوجوب والجواز

اعلمْ : أنَّ معانيَ صفاتِ الله عزَّ وجلَّ مدركةٌ من جهةِ العقل ، وإطلاقَ أسمائه بالعبارةِ عنها مأخوذٌ من طريق الشرعِ والتوقيفِ ، كما ذكرناه في الباب الذي قبلَهُ .

[انقسامُ الصفاتِ إلىٰ ذاتية ومعانٍ ، وما يتفرَّع عنها]

وصفاتُهُ المدركةُ عقلاً نوعان :

أحدُهما : صفةٌ يستحقُّها لذاته ؛ كوصفنا له : بأنه موجودٌ ، وأزليٌّ ، وشيءٌ (1) .

والثاني : صفةٌ يستحقُّها لمعنىً ؛ وذلك نوعان :

أحدُهما : ما يستحقُّهُ لمعنىً يقوم به ؛ كوصفنا له : بأنه حيٌّ ، عالمٌ ،

---

(1) وهـٰذه الصفات المستحقة بالذات : هي المعبَّر عنها بالنفسية ؛ وليس للعقل من معرفتها إلا إثباتُ الذات العلية ، ويعبَّرُ عنها بالوجود ، وبالسلبية ؛ وهي صفات عدمية ، وأمَّهاتها : القدم ، والبقاء على خلاف ، والقيام بالنفس ، والمخالفة للحوادث ، والوحدانية .

قادرٌ ، مريدٌ ، متكلِّمٌ ، باقٍ ، سميعٌ ، بصيرٌ[١]

والنوعُ الثاني من الصفات التي يستحقُّها لمعنىً : **لا يقوم بذاته**[٢] ؛ وذلك نوعان :

أحدُهما : **صفةٌ يستحقُّها لمعنىً يقومُ بغيره** ؛ كوصفنا له : بأنه معبودٌ ، ومشكورٌ ، ومحمودٌ ؛ وذلك لأنه إنما كان موصوفاً بذلك لعبادةٍ موجودة في غيره ، وشكرٍ وحمدٍ قام بغيره[٣]

والنوعُ الثاني من هٰذا القسم : **صفةٌ استحقَّها لفعله** ، من غيرِ إضافةٍ لها إلىٰ محلٍّ مخصوصٍ ؛ كوصفنا له بأنه فاعلٌ ؛ يجوز أن يكونَ بعضُ أفعاله موجوداً لا في محلٍّ[٤] ، وبعضُها موجوداً في محلٍّ هو غيرُهُ ؛ لأنه سبحانَهُ خلق الجواهرَ لا في محلٍّ ، وخلق الأعراضَ في الجواهر .

[تقسيمٌ آخرُ للصفاتِ باعتبارِ الوجوبِ والجوازِ]

وجملةُ صفاتِهِ نوعان :

أحدُهما : واجبٌ معلومٌ حصولُهُ واستحقاقُهُ له بالعقل .

والثاني : جائزٌ في العقل وصفُهُ به ، وعُلِمَ بالشرعِ وجوبُ وصفِهِ به .

---

(١) وهي صفات المعاني الثمانية عند الإمام الأشعري ومن تابعه .

(٢) وهي صفات الأفعال ، وهي منقسمةٌ بقسمين باعتبار نوع هٰذا الفعل .

(٣) وهٰذه العبادة هي فعل من أفعاله سبحانه ، غير أنه معنىً قام في الحوادث ؛ فخَلْقُ العبادةِ في زيد لزم عنه وجودُ العابد والمعبود .

(٤) انظر ما تقدم من الفرق بين المحل والمكان (١/ ٢٢٣) .

فالمعلومُ بالعقل وجوبُهُ له : كلُّ ما استحقَّهُ لنفسه أو لمعنىً يقوم به[1]

والمعلومُ بالعقل جوازُهُ وجبَ وصفُهُ به عندَ ورودِ الشرع به : نحو وَصْفِنا له : بأنه غافرٌ ، ومُعاقِبٌ ، ومُثِيبٌ ؛ لأن الثوابَ والعقابَ وغفرانَ الذنوبِ لم يكن شيءٌ منه واجباً عليه في العقولِ ، وإنما كانت العقولُ دالَّةً على جوازه ووقوعِ ذلك منه ، فلمَّا ورد الشرعُ به وجبَ وصفُهُ به .

فهٰذه أصولُ أصحابنا في وجوهِ استحقاقِ الموصوفِ للصفات[2]

[الفِرَقُ الخمسُ المخالفةُ لأهلِ السنةِ في مسألةِ الصفاتِ]

والمخالفون لنا في هٰذا الباب خمسُ فرقٍ :

إحداها : نفاةُ الأعراضِ ؛ وهم الذين لم يُثبِتوا موجوداً غيرَ قائم بنفسه[3] ؛ وهم مختلفون فيما بينهم :

فمن قال منهم بقدم العالَمِ وإنكارِ الصانعِ . . زعمَ : أن الموجوداتِ كلَّها أجسامٌ ، وليس فيها شيءٌ من الأعراضِ[4]

ومن قال منهم بحدوثِ العالَمِ وإثباتِ صانعه ؛ كأبي بكرٍ الأصمِّ ومن تبعَهُ . . زعموا : أن الموجوداتِ كلَّها نوعان : أحدُهما : ذاتُ الباريْ سبحانَهُ ، والثاني : أجسامُ العالَمِ ، وليس فيها شيءٌ من الأعراضِ[5]

---

(١) انظر ما سبق التعليق عليه (١/ ٣٧٥) .

(٢) وقد تقدم ذكرها (١/ ٣٧٥) .

(٣) انظر (١ / ٣٨٥) .

(٤) وهم طائفة من الدهرية وأكثر السُّمَنية ، وقد تقدم ذكر المصنف لهم (١/ ٢٢٥) .

(٥) تقدم (١/ ٢٢٥) .

والفرقةُ الثانيةُ من الفِرَق [الخمسِ][1] : الفلاسفةُ : الذين زعموا أن الضوءَ معنىً ، والظلامَ ليس بمعنىً ، وإنما هو عدمُ الضوءِ .

وزعم بعضُهم[2] منهم المعتزلةُ الذين نفوا بعضَ الأعراضِ وأثبتوا بعضَها ؛ كقول من نفى منهم البقاءَ[3] ؛ وكقول أبي هاشم بنفي الإدراكِ والبقاءِ والشكِّ ، ونحو ذلك ، مع موافقتِهِ لنا في إثباتِ أكثرِ الأعراضِ[4]

والفرقةُ الثالثةُ من الفرقِ الخمسِ : قومٌ أثبتوا جميعَ الأعراضِ التي أثبتناها ، إلا أنهم زعموا : أن بعضَها أجسامٌ ؛ وهـٰؤلاء ثلاثُ طوائفَ :

الطائفةُ الأولىٰ منهم : أصحابُ هشامِ بنِ الحكم في قولهم : إن الحركةَ جسمٌ ، وكذلك قولُهم في سائر الموجودات[5]

والطائفةُ الثانية منهم : أصحابُ النظّام ؛ فإنهم زعموا : أن اللونَ جسمٌ ، وكذلك الخواطرُ أجسامٌ ، ولم يُثبِتْ هـٰؤلاء عَرَضاً إلا الحركةَ ، وزعموا : أن كلَّ مُحدَثٍ سوى الحركةِ فهو جسمٌ ، وأجازوا تداخلَ الأجسامِ اللطيفةِ واجتماعَها في حيِّزٍ واحد ؛ كاجتماع اللونِ والطعمِ

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (الخمسة) ، والمثبت أفصح ، وأثبت مراعاة لاستعمال المؤلف .

(٢) تقدير السياق : وزعم بعضهم نفي بعض الأعراض وإثبات بعضها ؛ منهم المعتزلة . . . إلىٰ آخره .

(٣) انظر « المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين » (ص٧٤) ، علماً أن ما استقرَّ عليه مذهب أهل السنة أن البقاء ليس بمعنىً زائد على الذات .

(٤) انظر « الفرق بين الفرق » (ص١٩٦) .

(٥) تقدم (١/ ٢٢٥) .

والاستطاعةِ وغيرها في حيِّزٍ واحد[1]

والطائفةُ الثالثة منهم : النجَّاريَّةُ ؛ الذين زعموا أن الكلامَ إذا قُرِئَ فهو عَرَضٌ ، وإذا كُتِبَ فهو جسمٌ ، وحُكِيَ عن بعضهم أنه قال : الجسمُ في نفسه أعراضٌ مجتمعةٌ ؛ كاللونِ والكونِ وسائرِ ما لا يخلو منه الجسمُ[2] .

والفرقةُ الرابعة من الفرق الخمس : قومٌ أثبتوا صفاتِ الأجسامِ ، وأنكروا صفاتِ الله عزَّ وجلَّ ، ولم يُثبِتوا لله عزَّ وجلَّ صفةً قائمةً به ؛ وهـٰؤلاء هم المعتزلةُ والنجَّاريَّةُ .

فأما النجَّاريَّةُ : فإنهم زعموا : أن الله عزَّ وجلَّ حيٌّ لنفسه ، وقادرٌ لنفسه ، وعالمٌ لنفسه ، ومريدٌ لنفسه ، وكذلك القولُ في أنه سميعٌ بصيرٌ لنفسه ، وكلَّ ما يُوصَفُ به في الأزل فهو لنفسه يكون موصوفاً به[3]

وزعم[4] : أن كلامَهُ مُحدَثٌ ، وأنه لم يكن في الأزل مُتكلِّماً ، وأن كلامَهُ إذا كُتِبَ فهو جِسمٌ ، وإذا قُرِئَ فهو عَرَضٌ[5]

[مذاهبُ المعتزلةِ في صفاتِهِ سبحانَهُ]

وأمَّا المعتزلةُ : فإنهم افترقوا فرقاً :

---

(١) علىٰ أنها أجسام ؛ إذ لا مانعَ من اجتماعها في محل واحد علىٰ أنها أعراض ، وقد تقدم قولهم (١/ ٢٢٦) ، وانظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٤٧) .

(٢) تقدم (١/ ٢٢٦) ، وانظر « الفرق بين الفرق » (ص٢٠٩) .

(٣) فأرجعوا هـٰذه الصفات إلىٰ ذاته ، فهي عندهم صفات نفسية ؛ كالموجود اتصف بصفه الوجود لذاته ، لا لمعنىً قام به .

(٤) يعني : النجار ، وإنما تقدم ذكر النجارية .

(٥) انظر « الفرق بين الفرق » (ص٢٠٩) ، و« الملل والنحل » (١/ ٨٩) .

[مذهبُ النظَّامِ والعلَّافِ]

فزعمَ النظَّام : أن معنىٰ وَصفِنا لله عزَّ وجلَّ بأنه حيٌّ عالمٌ قادرٌ . . يفيد نفيَ أضدادِ الحياةِ والقدرةِ والعلمِ عنه[1]

فلمَّا نظر أبو الهذيل العلَّافُ في هٰذا القول ، وفي إلزامِ أصحابِنا [ممَّن] قال له[2] : أن تكونَ الأعراضُ والجماداتُ كلُّها أحياءً عالمةً قادرةً ؛ لنفي الموتِ والعجزِ والجهلِ عنها ، وأن يكونَ شيءٌ واحدٌ حيّاً ميتاً ؛ لنفي الحياةِ والموتِ [كليهما] عنه[3] . . علمَ أنه لا محيصَ عنه ، فترك قوله وزعم : أن الله عزَّ وجلَّ عالمٌ بعلم ؛ إلا أن علمَهُ نفسُهُ ، وأنه قادرٌ بقدرةٍ ؛ إلا أن قدرتَهُ نفسُهُ[4]

فألزمَهُ أصحابنا إذ قال : إن علمَهُ نفسُهُ ، وقدرتَهُ نفسُهُ . . أن تكونَ نفسُهُ عِلماً وقدرةً ، ولو كان كذلك لاستحالَ أن يكونَ عالماً قادراً ؛ لأن العلمَ لا يكون عالماً ، والقدرةَ لا تكون قادراً ، كما أن اللونَ لا يكونُ متلوِّناً ، والحركةَ لا تكونُ متحرِّكةً ، فلم يلتزمْ هٰذا الإلزام ، وبقي تحت المناقضة .

وكذلك قالوا له : إذا قلت : إن علمَهُ نفسُهُ ، وقدرتَهُ نفسُهُ . . فهل

---

(١) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٦٦ـ١٦٧) ، فالصفات عنده راجعةٌ لمعنى السلب ؛ كالقدم والوحدانية .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (من) .

(٣) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (كلاهما) .

(٤) تقدم (١/ ٢٢٧) ، وانظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٦٥) .

تقولُ : إن علمَهُ قدرتُهُ ؟ فامتنعَ من القول به ، فكان ذلك مناقضةً ثانيةً منه[1]

[مذهبُ أبي عليٍّ الجبائيِّ]

فلمَّا انتهىٰ نوبةُ القدريَّة إلى الجبائيِّ ومن في طبقته من المعتزلة . . علموا توجُّهَ إلزامِ أصحابِنا علىٰ قول أبي الهذيل ، فتركوا قولَهُ وزعموا : أن الله عزَّ وجلَّ عالمٌ لنفسه ، وقادرٌ لنفسه ، وزعموا : أن كلَّ ما يُوصَفُ به في الأزل فهو موصوفٌ به لنفسه[2]

فألزمهم أصحابُنا : أن تكونَ نفسُهُ عِلْماً وقدرةً ؛ لأن حقيقةَ العلمِ ما يصيرُ به العالمُ عالِماً ، وحقيقةَ القدرةِ ما يصيرُ به القادرُ قادراً ، فإن كان لنفسه عالِماً قادراً وجبَ أن تكونَ نفسُهُ عِلْماً قدرةً ، ولو كان كذلك لاستحالَ أن يكونَ عالماً قادراً ؛ لأن العلمَ لا يكونُ عالِماً ، والقدرةَ لا تكون قادرةً .

[مذهبُ أبي القاسمِ الكعبيِّ]

فلمَّا عَلِمَ الكعبيُّ منهم هـٰذا الإلزام . . هربَ من القولِ بأن الله عزَّ وجلَّ عالمٌ حيٌّ قادرٌ لنفسه ، وزعم : أنه عالمٌ بنفسه ، حيٌّ بنفسه ، قادرٌ بنفسه ،

---

(١) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٧٧) .

(٢) انظر « شرح الأصول الخمسة » (ص١٨٢) ، وهو قول أكثر معتزلة ذلك العصر وقول الخوارج وكثير من المرجئة وبعض الزيدية . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٦٤) .

وعدلَ عن حرف (اللام) إلىٰ حرف (الباء) ؛ لأن اللامَ حرفُ تعليل[١] ، ولا يجوزُ أن تكونَ ذاتُ الباريْ تعالىٰ عِلَّةً لشيء[٢]

[مذهبُ البهشميةِ والكلامُ على الأحوالِ]

فلمَّا انتهت نوبةُ المعتزلة إلىٰ أبي هاشم بن الجبائيِّ . عَلِمَ أنه لا فرقَ بين (اللام) و(الباء) في إضافة الصفاتِ والأوصافِ بهما إلى الموصوفاتِ ، كما أنه لا فرقَ في الجسم بين أن يقالَ : إنه متحرِّكٌ بالحركةِ ، وبين أن يقالَ : إنه متحرِّكٌ للحركة ، فترك هٰذا القولَ ، واخترعَ لنفسه في هٰذا الباب مذهباً خرج به عن قولِ المسلمين أجمعين ، بل عن قولِ جميع أهلِ الملل والنحل !

فزعم : أن الله عزَّ وجلَّ قادرٌ حيٌّ لا لنفسه ولا لمعنىً ، ولٰكن لأحوالٍ أوجبَتْ له هٰذه الأوصافَ ؛ فهو عالمٌ لكونه علىٰ حال ، وقادرٌ لكونه علىٰ حال ، وحيٌّ لكونه علىٰ حال[٣]

وزعم : أن هٰذه الأحوالَ لا يقالُ فيها : إنها موجودةٌ ولا معدومةٌ ، ولا إنها شيءٌ ولا إنها ليست بشيء ، ولا إنها معلومةٌ مذكورةٌ ولا إنها غيرُ

---

(١) يعني : أنها أغرقُ في التعليل من الباء وأوضح ، وعادتهم أن يعدُّوا باللام في الصفة النفسية ، وبالباء في الصفة المعنوية .

(٢) انظر الردَّ على الكعبي (١/ ٣٨٩) .

(٣) وعبر عنها القاضي عبد الجبار في « شرح الأصول الخمسة » (ص١٨٢) : (وعند شيخنا أبي هاشم : يستحقها لما هو عليه في ذاته) ، فهي صفة لموجود هي في نفسها لا تتصف بالوجود

معلومة ولا مذكورة ، ولا يقال : إنها متغايرةٌ ولا إنها غيرُ متغايرة[1]

وزعم أصحابه : أن العلَّةَ المُوجِبةَ للأحوال علىٰ ثلاثة أضرب :

ضربٌ منها : لا يُوجِبُ الحالَ إلا لِمَا وُجِدَتْ بذاته دون الجملةِ التي تَحُلُّ العِلَّةُ فيها ؛ وذلك مثل : الكونِ الذي يُوجِبُ بمحَلِّهِ حالَ الكائنِ ، دون الجملةِ ودون غيرها[2]

وضربٌ منها : يُوجِبُ الحالَ للجملةِ التي تَحُلُّ العِلَّةُ في بعضها ؛ كالحياة والعلمِ والقدرةِ والإرادةِ ، وجميعِ صفاتِ الحيِّ وأضدادِها ، ولذلك استحال عندَهُ أن يُوجَدَ العلمُ بالشيء والجهلُ به علىٰ ذلك الوجه ، والقدرةُ على الشيء والعجزُ عنه في جزأين من القلب ومن جملةٍ[3] ؛ لأن ذلك يُوجِبُ أن تكونَ الجملةُ عالمةً جاهلةً ، قادرةً عاجزةً .

والضربُ الثالث من العلل : هو الذي يُوجِبُ الحكمَ لمن لا يُوجَدُ بذاته ولا بشيء من جملةِ الذات[4] ؛ وذلك كإرادةِ الباريْ عزَّ وجلَّ وكراهتِهِ اللتينِ يتعاقبان ويوجبان كونَهُ مريداً أو كارهاً وإن لم يقوما بذاته[5] ، وكذلك

---

(١) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٢٢٩) ، و« تمهيد الأوائل » (ص٢٣٠-٢٣٢) ، و« شرح الأصول الخمسة » (ص١٨٤) ، وانظر الردَّ عليه (١/ ٣٨٩) .

(٢) وهو مذهب المحققين منهم ، فإذا قام بجزء من الحي حياة . . فالحي بتلك الحياة هو الجزء دون جملته . انظر « الشامل في أصول الدين » (ص٦٦٦) .

(٣) يعني : من جملة الإنسان مثلاً ؛ لأن المعتزلة قالت : إذا قام بجزء من القلب علم ، فلا يجوز أن يقوم بجزء آخر من الجملة جهلٌ بمتعلق ذلك العلم ، وإنما امتنعوا من ذلك لمصيرهم إلىٰ صرف الحكم إلى الجملة . انظر « الشامل في أصول الدين » (ص٦٦٦) .

(٤) والحكم في سياق المصنف هو الحال .

(٥) انظر « شرح الأصول الخمسة » (ص٤٤٠) .

الفناءُ الموجودُ عندَهم لا في مكان يقتضي عدمَ الجواهرِ[1]

وقال أصحابُنا : يستحيلُ أن تكونَ العلَّةُ موجِبةً للحكم إلا لِمَا قامت به[2] ، ولذلك قلنا : إن محلَّ العلمِ والقدرةِ من الإنسان هو العالِمُ القادرُ[3] ، وكذلك محلُّ كلِّ صفة هو الموصوفُ بها ، وكلُّ عرضٍ اختَصَّ محلّاً أوجب الوصفَ والحكمَ الصادرَينِ عنه لذلك المحلِّ دون غيره .

والفرقةُ الخامسةُ من الفرق الخمسِ : [هي] المعروفةُ بالكراميَّةِ المجسمةِ[4] ، زعمت : أنه ليس في صفات الله عزَّ وجلَّ صفةُ فِعلٍ ، وأنه لم يزلْ موصوفاً بجميع الصفات التي هو الآن موصوفٌ بها .

وكذلك قالوا : إنه لم يزلْ خالقاً رازقاً مُوجِداً مُعدِماً مُحيياً مُميتاً مُثيباً مُعاقِباً قبلَ وجودِ المخلوقات والمرزوقينَ والمثابينَ والمعاقبينَ .

ورجَعوا في جميع ذلك : إلىٰ قدرته علىٰ ذلك الفعلِ ، وإرادتِهِ له ، وعلمِهِ بكونه .

---

(١) انظر « المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين » (ص٨٣) .

(٢) في (ب ، ج) : (بما) بدل (لما) ، قال إمام الحرمين في « الشامل في أصول الدين » (ص٦٦٥) : (اعلموا : أن من نفى الحال من أصحابنا لم يحتج إلى الخوض في هٰذه المسألة ؛ إذ لا معنىٰ لكون العالِم عالِماً عنده أكثرُ من قيام العلم به ، ولا يقدرُ له حالاً فنتكلمَ في تعدِّيه عن محلِّهِ إلى الجملة ، أو اختصاصه بمحلِّهِ) ، وخالف في ذلك القاضي الباقلاني جرياً على الراجح من مذهبه في إثبات الأحوال . انظر « الشامل في أصول الدين » (ص٢٩٤ ، ٦٥٤) .

(٣) يعني : الجزء العالم القادر منه ، وهو قول الإمام الأشعري وجمهور أصحابه ، وتقدم بيانه (١/ ٣٣٨) .

(٤) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (هم) .

وزعموا : أنه سبحانَهُ لم يزل خالقاً بخالقيَّة قائمةٍ به ؛ والخالقيَّةُ : قدرتُهُ على الخلق ، ولم يزل رازقاً برازقيَّةٍ هي قدرتُهُ على الرزق عندَهم ؛ في وصفه بأنه في الأزل كان مُثيباً مُعاقِباً ونحوَ ذلك ، في رجوع جميع ذلك عندَهم إلىٰ قدرته علىٰ ذلك النوع من الفعل .

وهٰذا الإطلاق منهم إنما يكونُ متىٰ لم يَقرنوا الاسمَ بالإضافة إلى الاسم المضاف إليه .

وبيانُ ذلك : أنهم يقولون : (إن الله لم يزلْ خالقاً على الإطلاق) ، ولا يقولون : إنه كان في الأزل خالقاً للعالَم ، وإنما يقال له : (خالقُ العالَمِ) بعد وجود العالَمِ ؛ ولذلك قالوا : (لم يزل رازقاً بالإطلاق) ، ولا يقال : رازقُ زيدٍ أو عمرو ، ورازقُ الأنعام والأنام. . إلا عند وجود المرزوقين الذين ذكرناهم ، ووصولِ أرزاقِهم إليهم[(١)] .

ولهم في هٰذا الباب خرافاتٌ أعرضنا عن ذكرها ؛ لئلا يطولَ الكتابُ بذكرها

[الردُّ علىٰ أقوالِ المخالفينَ في صفاتِ المعاني]

فأمَّا الكلامُ علىٰ نفاة الأعراض : فقد استقصيناه في كتاب « بلوغ [المدىٰ] عن أصول الهدىٰ »[(٢)] ، وبنينا علىٰ إثبات الأعراض أصولَ

---

(١) انظر « الفرق بين الفرق » (ص٢١٩) .

(٢) في جميع النسخ : (الهدىٰ) بدل (المدىٰ) ، والتصحيح من « طبقات الشافعية الكبرىٰ » (٥/ ١٤٠) ، و« كشف الظنون » (١/ ٢٥٤) .

الموحِّدين في حدوث العالَمِ ، وليس هـٰذا موضعَ ذكرها .

وأمَّا الكلامُ في إثبات علم الله عزَّ وجلَّ وقدرتِهِ وحياتِهِ وإرادتِهِ وبقائِهِ . . فإن الخلافَ فيه مع فريقَينِ :

قومٌ : ينكرون وصفَهُ بأنه عالمٌ قادرٌ حيٌّ مريدٌ ، والكلامُ عليهم يأتي بعد هـٰذا[1]

وفريقٌ : وافقونا علىٰ كونه عالماً قادراً حيّاً ، ولـٰكنهم لم يثبتوا له عِلماً ولا قدرةً ولا حياةً تقومُ بذاته ؛ وهم القدريَّةُ[2] .

وزاد عليهم النجّارُ نفيَ إرادةِ الله ، مع إقراره بأنه سبحانَهُ لم يزل مريداً[3]

[دليلُ ثبوتِ صفاتِ المعاني]

والدليلُ علىٰ إثبات عِلمِهِ وقدرتِهِ[4] : أن الفعلَ لا يقعُ إلا من ذي قدرةٍ ، كما لا يقعُ إلا من قادرٍ ، وإذا كان مُحكَماً مُتقناً لم يقع إلا من ذي عِلمٍ ، كما لا يقعُ إلا من عالمٍ .

فكما دلَّت أفعالُ الله الحِكَميَّةُ علىٰ كونه عالِماً قادراً ؛ لاستحالة وقوعها ممَّن ليس بعالم قادر . . وجبَ أن تكونَ أيضاً دالَّةً علىٰ عِلمِهِ وقدرتِهِ ؛

---

(١) وهو قول بعض الفلاسفة ؛ لأن الاشتراك في الوصف علىٰ مذهبهم يقتضي المشابهة . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٨٣ـ ١٨٤) ، وسيأتي (١/ ٤٧٠) .

(٢) انظر قولهم (١/ ٣٧٩) .

(٣) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٥١٤) ، وفي (أ) : (في نفي) بدل (نفي) .

(٤) وهـٰذا المسلك هو واحد من الجوامع الأربعة في الاستدلال .

لاستحالة وقوعها ممَّن ليس له علمٌ ولا قدرةٌ .

وقد اختلفت المعتزلةُ في الاعتراضِ علىٰ هـٰذا الاستدلال :

فكان الجبائيُّ منهم يقول : إن الفعلَ المُحكَمَ إذا وقع منَّا دلَّ علىٰ علم فاعِلِهِ وقدرتِهِ ، وإذا وقع من الله عزَّ وجلَّ لم يَدُلَّ علىٰ أكثر من كونه عالِماً قادراً .

قال : وذلك أن الفعلَ المُحكَمَ إنما يدلُّ علىٰ ما له كان فاعلُهُ عالِماً قادراً ، فإذا كان عالِماً قادراً بعلم وقدرة . . دلَّ علىٰ علمِهِ وقدرتِهِ ، وإذا كان عالِماً قادراً لنفسه . . دلَّ علىٰ أن نفسَهُ عالِمٌ قادرٌ فحسْبُ[1]

وكان الكعبيُّ منهم يقول : إن الفعلَ المُحكَمَ إنما يدلُّ علىٰ أنَّ فاعلَهُ عالِمٌ قادرٌ فحسْبُ ، ثمَّ يُنظرُ فيه ؛ فإن جاز عليه الجهلُ والعجزُ . . عُلِمَ بذلك أنه عالِمٌ بعلم ، قادرٌ بقدرة ، وإن استحال عليه العجزُ والجهلُ وسائرُ أضدادِ العلم والقدرة . . كان عالِماً بنفسه ، قادراً بنفسه[2]

وكان أبو هاشم يقول : إن دلالةَ الفعلِ علىٰ أن الفاعلَ عالِمٌ قادرٌ . . دلالةٌ علىٰ أن له حالاً ؛ لكونه عليها كان قادراً ، وأن له حالاً ؛ لكونه عليها كان عالماً ، وأنه بهاتين الحالتين فارقَ من ليس بعالمٍ ولا قادرٍ[3] ، وامتنعَ من وصف أحواله بالوجود والعدم علىٰ ما بيَّناه قبل هـٰذا من مذهبه[4]

---

(١) ومذهبه : أنه تعالىٰ عالم قادر لذاته . انظر « شرح الأصول الخمسة » (ص١٥٦ـ١٥٧ ، ١٨٢) .

(٢) انظر « المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين » (ص٢٨٧) .

(٣) انظر « تمهيد الأوائل » (ص٢٣٠) ، و« شرح الأصول الخمسة » (ص١٥٧) ، و« المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين » (ص٢٨٧) .

(٤) انظر (١/ ٣٨٢) .

[الردُّ علىٰ قولِ الجبائيِّ في الصفاتِ]

فأمَّا الكلامُ على الجبائيِّ في اعتراضه . . فهو أن يقال له : إذا كانت دَلالةُ الأفعال علىٰ أنه عالِمٌ قادرٌ كدَلالة أفعالنا علىٰ أن فاعلَها منَّا عالمٌ قادرٌ . . فما أنكرتم أن دَلالتَها علىٰ عِلمِهِ وقدرتِهِ كدَلالتها علىٰ علمِ العالم منَّا وقدرةِ القادر منَّا ؟

فإن قال : إنما يلزمُ هـٰذا التسويةُ متىٰ ثبت أن دليلَ العلمِ والقدرةِ هو دليلُ العالِم والقادِر .

قيل له : قد وافقتنا في الشاهد علىٰ أن دليلَ علمِ الفاعلِ وقدرتِهِ هو الدليلُ علىٰ كونِهِ عالِماً قادراً ، وذلك دليلٌ علىٰ أنه متىٰ دلَّ فعلُ الله عزَّ وجلَّ علىٰ كونه عالِماً قادِراً . . وجبَ أن يكونَ دليلاً علىٰ عِلمِهِ وقدرتِهِ ، فمَن فرَّقَ بين المدلولَينِ ؛ وزعم أنه في الشاهد يدلُّ على العلم والقدرة وعلى العالِم والقادر ، ولا يدلُّ في القديم علىٰ عِلمِهِ وقدرتِهِ ، مع دلالته علىٰ أنه عالِمٌ وقادرٌ . . لم ينفصل ممَّن عكسَ عليه فَرْقَهُ ؛ فجعلَهُ في القديم دليلاً على الأمرَينِ جميعاً ، وفي الشاهد دليلاً علىٰ أحدهما ، أو عكس عليه بأن قال : إن الفعلَ من القديم يدلُّ علىٰ علمِهِ وقدرتِهِ ، ولا يدلُّ علىٰ كونِهِ عالِماً قادراً ، وفي المُحدَث يدلُّ على الأمرَينِ جميعاً[1]

---

(١) وهو استدلال مفحم ، وانظر « شرح الأصول الخمسة » (ص٢٠٣) وما بعدها .

[الردُّ علىٰ قولِ الكعبيِّ في الصفاتِ]

وأمَّا الكلامُ على الكعبيِّ في قوله : (إن الأفعالَ [دالَّةٌ] علىٰ أن الفاعلَ عالِمٌ فحسب[1] ، والعلمَ بعلمِهِ وقدرتِهِ يتعلَّقُ بدليل آخرَ سوى الفعلِ)[2] . .

فوجهُهُ : أن الفعلَ إذا دلَّ علىٰ أن فاعلَهُ عالِمٌ قادرٌ . . لم يخل مدلولُهُ : أن يكونَ هو نفسَ العالِمِ والقادرِ ووجودَهُ فحسب ، أو كونَهُ علىٰ وصف مخصوصٍ .

وباطلٌ أن يكونَ مدلولُهُ وجودَ ذاتِهِ فحسب ؛ لأن وجودَ الشيء لا يُوجِبُ صحَّةَ كونِهِ فاعلاً ولا وجودَ الفعل منه[3] ؛ لأن الأعراضَ والجماداتِ موجودةٌ ، ولا يصحُّ منها الأفعالُ بحالٍ .

ولمَّا بطل ذلك . . صحَّ أن مدلولَهُ وَصْفٌ للفاعل يفارِقُ به من يتعذَّرُ عليه مثلُ ذلك الفعل .

وإذا صحَّ ذلك لم يخلُ ذلك الوصفُ : من أن يكونَ هو العلمَ والقدرةَ ، أو نفسَ العالِم القادِر ، وبطل أن يكونَ ذلك نفسَهُ ؛ لوجود نفسه في الشاهد غيرَ عالِم ولا قادِر ، فعُلِمَ بذلك : أن مدلولَ الأفعال في الشاهد إنما هو علمُ فاعلها وقدرتُهُ .

وإذا ثبت ذلك : فكلُّ فاعلٍ يدلُّ فعلُهُ علىٰ علمِهِ وقدرتِهِ ؛ لأن مدلولَ الدليل لا يختلفُ بالشاهد والغائب .

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (دلالة) .

(٢) انظر قوله المتقدم (١/ ٣٨١) .

(٣) وإلا كان كل موجود فاعلاً بالذات ، وهو خلاف المشاهدة .

[الردُّ على البهشميّةِ في الصفاتِ]

وأمّا الكلامُ علىٰ أبي هاشم في قوله : (إن الفعلَ يدلُّ علىٰ حالٍ للفاعل فارقَ بها من ليس له وصفُ العالِم والقادِر).. فهو : أن هٰذا إقرارٌ منه بالعلمِ والقدرةِ ؛ لأن العلمَ إذا دلَّ علىٰ حالٍ للفاعل فارقَ بها من ليس بعالِم.. فقد صارَتْ تلك الحالُ معلومةً بدَلالة الفعل ، ودعواه أنها غيرُ معلومةٍ جهلٌ وإنكارٌ لِمَا يَعلمُ من نفسه خلافَهُ .

وإذا صار الحالُ معلوماً بالدليل.. فلا يخلو : أن يكونَ هو الذاتَ ، أو معنىً لا يقال : إنه ذاتُهُ .

فإن كان ذاتَهُ : رجع إلىٰ مِثْلِ قولِ الجبائيِّ في أنه عالمٌ لنفسهِ ، وذلك ممَّا يأباهُ أبو هاشم ، وقد أفسدنا قولَ الجبائيِّ في ذلك قبل هٰذا[1]

وإن كان معنىً لا يقال فيه : إنه ذاتُ العالِم : فهو العلمُ الذي أثبتناهُ ، إلا أنه امتنعَ من تسميته عِلماً ، وسمَّاهُ حالاً[2]

ثم قلنا لأصحاب أبي هاشم أيضاً : هَبْ أنَّا سلَّمنا لكم أن للعالِمِ بكونه عالِماً حالاً كما زعمتم ؛ أليس لا يحصلُ للعالِم منَّا هٰذه الحالةُ إلا عندَ وجودِ علمٍ يوجبُهُ ويقتضيه ، ولا يحصلُ له الحالُ إذا لم يُوجَدِ العلمُ له ؟

فإذا قالوا : بلىٰ .

قلنا : فما أنكرتُم مِنْ أنها لا تحصلُ للقديم أيضاً إلا عن علمٍ يوجبُها

---

(١) تقدم قريباً (١/ ٣٨١) .

(٢) فعاد الخلاف اصطلاحياً ، غير أنه لا يقرُّ بذلك .

ويقتضيها له ؟! كما أنه إذا كان حالُ المريد منّا الحاصلةُ له عندَ كونه مريداً مِنْ موجَباتِ إرادتِهِ . . كانَتِ الحالُ الحاصلةُ عندَكم للقديم في كونه مريداً حاصلةً واجبةً له من أَجْلِ إرادته[1] ، ووجبَ عمومُ ذلك في كلِّ مريد قديماً كان أو مُحدَثاً .

كذلك إذا كان حالُ العالِم في كونه عالِماً ، وحالُ القادر في كونه قادراً من أَجْلِ وجودِ عِلمه وقدرته . . وجبَ عمومُ ذلك في كلِّ عالِم وقادر قديماً كان أو مُحدَثاً .

واعترضوا علىٰ هٰذه الدلالة باعتراضَينِ آخرَينِ :

أحدُهما : أن أصحابَ الكعبيِّ زعموا : أن من عَلِمَ وجودَ الفعل المُحكَمِ من الفاعل . . عَلِمَ بالبديهة والضرورة أن فاعلَهُ عالِمٌ قادرٌ ؛ فالعلمُ بالعالِم القادر بديهةٌ ، والعلمُ بعلمه وقدرته لا يقعُ من طريق البديهةِ ، وإنما يُعلَمُ بالنظر والاستدلال ؛ لأن الأعراضَ الغائبةَ عن الحواسِّ طريقُ إثباتها الدليلُ دون البديهةِ ، وفي ذلك دليلٌ علىٰ أن الدليلَ على العالِم القادر ليس هو الدليلَ علىٰ علمه وقدرته .

والاعتراضُ الثاني : أن الباقينَ من المعتزلة وافقونا علىٰ أن كونَ العالِم عالِماً والقادرِ قادراً معلومٌ بالدلالة دون البديهة ، **إلا أنهم قالوا :** الدلالةُ علىٰ كونه عالِماً قادراً غيرُ الدلالة علىٰ علمه وقدرته ؛ لأن نفاةَ الأعراضِ قد علموا بالأفعال المُحكَمة أن فاعلَها عالِمٌ قادرٌ ، ولم يعلموا وجودَ علمِهِ وقدرته .

---

(١) وهٰذا موضع اتفاق بيننا وبينهم .

وقالوا أيضاً : لو كان الفعلُ دليلاً علىٰ قدرةِ الفاعلِ . . لكان فِعلاً للقدرة ، ولو كان إحكامُهُ وإتقانُهُ دليلاً علىٰ عِلمه . . لكان فِعلاً للعِلم ، كما أنه لمَّا كان الفعلُ المُحكَمُ المُتقَنُ دليلاً علىٰ أن فاعلَهُ عالِمٌ قادرٌ . . كان فِعلاً للقادر العالِم .

فيقالُ لأصحاب الكعبيِّ : ومن سلَّمَ لكم أن كونَ العالِم عالِماً والقادر قادراً معلومٌ بالبديهة ؟! وما أنكرتُم أن ذلك معلومٌ بالاستدلال ؟!

فإن استدلُّوا علىٰ ذلك : بأن كلَّ مَن عَلِمَهُ فاعلاً عَلِمَهُ قادراً .

قيل : إنما يعلمُهُ فاعلاً بالاستدلال دونَ البديهةِ ، كذلك يعلمُهُ قادراً بالاستدلال ، وقد يعتقدُهُ فاعلاً من لا يعلمُهُ قادراً ، كما أن جميعَ أهلِ الطبائع يعتقدون أن الطبائعَ الأربعَ فاعلةٌ[1] ، ولا يعتقدونها قادرةً ولا عالمةً ، وأصحابَ التولُّدِ من المعتزلة يجيزون وقوعَ أفعالٍ مُحكَمةٍ متقنةٍ علىٰ طريق التولُّد من فاعل هو غيرُ قادرٍ عليها في وقتِ وجودِها ولا عالمٍ بها ، وأجازوا حدوث المتولِّدات ممَّن لم يعلمْهُ وقتَ وجودِها ولا قبل وجودِها[2]

علىٰ أن قول من قال : (من عَلِمَ وجودَ الفعل المُحكَم مِن فاعل . . عَلِمَ بالضرورة كونَهُ عالِماً قادراً) . . يمكن عكسُهُ بأن يقال : من عَلِمَهُ فاعلاً . . عَلِمَ عِلْمَهُ وقدرتَهُ بالضرورة .

---

(١) وهي : الحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة ، وأصلها عند القائلين بها : الأركان الأربعة ؛ وهي : النار ، والهواء ، والماء ، والتراب .

(٢) انظر « شرح الأصول الخمسة » (ص٣٨٧) وما بعدها ، والضمير في قوله : (يعلمه) عائد على الحدوث .

ودعواه : أن نفاةَ الأعراض ـ كالأصمِّ وغيرِهِ ـ يعلمون الإنسانَ فاعلاً للأفعال المُحكَمةِ المُتقنةِ ، ويعلمونَهُ عالِماً قادراً ، ولا يعلمون عِلْمَهُ وقدرتَهُ . . دعوىٰ فاسدةٌ ؛ لأنَّا لا نسلِّم لهم أن نفاةَ الأعراضِ علموا الإنسانَ فاعلاً أصلاً ، فضلاً عن أن يعلموه عالِماً قادراً ؛ لأن الإنسانَ يستحيلُ أن يكونَ فاعلاً للأجسامِ[1] ، والأعراضَ التي يصحُّ أن تكونَ أكساباً للإنسان لا يثبتها نفاةُ الأعراض ، فكيف يصحُّ علمُهم بكونه فاعلاً ؟!

وإذا لم يصحَّ علمُهم بالفعل منَّا لم يصحَّ علمُهم بأنه عالِمٌ قادرٌ وإن اعتقدوه عالِماً قادراً ، والمعتقِدُ لا يجبُ أن يكون اعتقادُهُ علماً

وقولُهُ : (لو كان الفعلُ المُحكَم دليلاً علىٰ علمِ فاعلِهِ وقدرتِهِ . . لوجب أن يكونَ فعلاً للعلم والقدرة) . . باطلٌ مُنتقِضٌ ؛ لأن العلمَ عندَهم دليلُ الإرادةِ ، وليس هو [فعلاً] للإرادة[2] ، وكذلك المعجزاتُ أدلَّةٌ علىٰ صدق الأنبياء ، وليس من شرطها أن تكونَ أفعالاً لهم ولا لصدقهم ، كذلك الأفعالُ دالَّةٌ علىٰ علمِ فاعلِها وقدرتِهِ ، ولا يجبُ أن تكونَ أفعالاً للعلم والقدرة .

[استدلالُ القدريةِ علىٰ نفي صفةِ العلمِ لله تعالىٰ ، والردُّ عليهم]

واستدلَّت القدريَّةُ علىٰ نفي علمِ الله عزَّ وجلَّ بأن قالت : لو كان عالِماً بعلمٍ لوجب أن تكونَ علومُهُ بقَدْرِ معلوماته ، فإذا كانت معلوماتُهُ غيرَ متناهيةٍ

---

(١) لأن الشيء لا يصنع مثلَهُ ، وتقدم الحديث عن هـٰذا (١/ ٣٣٥) .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (فعل) .

وجب أن تكونَ علومُهُ غيرَ متناهية[1]

وبنَوا هٰذا الاستدلالَ علىٰ قولهم : إن العلمَ الواحدَ في الشاهد يستحيلُ تعلُّقُهُ بمعلومَينِ على التفصيل[2]

وهٰذه قاعدةٌ غيرُ مسلَّمةٍ لهم في الشاهد[3] ؛ وذلك أن أصحابَنا اختلفوا فيها :

فمنهم : من أجاز أن يُحدِثَ اللهُ عزَّ وجلَّ للعبد عِلماً واحداً يعلمُ به معلوماتٍ كثيرةً على التفصيل[4]

وكان أبو الحسن الباهليُّ يقول[5] : (يجوزُ ذلك في العلم الضروريِّ دون الاستدلاليِّ ؛ لاستغناء الضروريِّ عن الاستدلالِ عليه ، فلا يُنكَرُ أن يُحدِثَ الله عزَّ وجلَّ من جنسِهِ ما يَعلمُ به جميعَ المعلومات على التفصيل ،

---

(١) وهٰذا منهم دليلٌ علىٰ عدم التفرقة عندهم بين الصفة وتعلُّقاتها ؛ إذ جعلوا التعدُّدَ الذي هو صفة للتعلق . . صفةً للصفة .

(٢) انظر « شرح الأصول الخمسة » (ص٢٠٢) ، والخلاف محصور في تعلق العلم بمعلومين على التفصيل دون الجملة ، أما من طريق الجملة فقال الأستاذ ابن فورك في « مجرد مقالات الأشعري » (ص١٣) : (أما من طريق الجملة : فلا خلاف فيه بين أصحابنا وبين المعتزلة ، وسواء كان ذلك علماً مكتسباً أو ضرورياً ؛ لأن علمنا بأن معلومات الله تعالىٰ لا نهايةَ لها وكذلك مقدوراته . . علمٌ يتناولها علىٰ طريق الجملة ؛ وهو علم واحد ، والمعلوماتُ أكثر من ذلك) .

(٣) الشاهد هنا : هو العلم الحادث ، والمذاهب الآتي ذكرُها فيه ، لا في القديم .

(٤) وهو مذهب الشيخ الأشعري كما نقله الأستاذ ابن فورك في « مجرد مقالات الأشعري » (ص١٣) ، ونقل الإمام الآمدي في « أبكار الأفكار » (١/ ٩٥) أن الإمام الأشعري منع ذلك ، وكلام الأستاذ ابن فورك والإمام المصنف هنا أثبت وأعلم .

(٥) من أعيان الطبقة الأولىٰ من الأشاعرة . انظر « تبيين كذب المفتري » (ص٣٤٧) .

ولا يصحُّ مِنَ الناظر الاستدلالُ علىٰ معلوماتٍ لا نهايةَ لها في حالٍ واحدة ، فلذلك لم يَجُزْ أن يتعلَّقَ علمٌ واحدٌ استدلاليٌّ بجميع المعلومات على التفصيل)[١]

وقال أخرون من أصحابنا : (كلُّ علمٍ مُحدَث مُتعلِّقٌ بمعلوم على التفصيل[٢] ، ولا بدَّ من ذلك ؛ وذلك أن علمَ الواحدِ منَّا ببعضِ المعلوماتِ هو علمُهُ بأنه عالِمٌ به ، فلو كان عِلمُهُ بشيء من الأشياء غيرَ عِلمِهِ بأنه عالِمٌ به . . لصحَّ أن يَعلمَ الشيءَ من لا يَعلمُ أنه عالِمٌ به ، أو يشكُّ في عِلمِهِ به ، وإذا استحال ذلك ثبت أنه يَعلمُ كونَهُ عالِماً بالشيء بنفس عِلمِهِ به)[٣]

وإذا صحَّ ذلك . . بطلَ قولُ القدريَّةِ : (إن العلمَ الواحدَ في الشاهد لا يتعلَّقُ بمعلومَينِ على التفصيل) .

وإذا بطلَت هٰذه القاعدةُ . . بطلَ بناؤهم عليها نفيَ علمِ الله عزَّ وجلَّ ؛ من أَجْلِ استحالةِ علومٍ لا نهايةَ لها .

ويقالُ لهم : إنْ سلَّمنا لكم استحالةَ تعلُّقِ علمٍ واحدٍ بمعلومَينِ في الشاهد . . فإنَّ ذلك كاستحالة أن تُعلَمَ معلوماتٌ بنفْسٍ واحدةٍ في الشاهد[٤] ، وإذا جاز أو وجب عندَكم أن يكونَ الله عالماً بجميع المعلومات

---

(١) انظر « أبكار الأفكار » (١/ ٩٥) ، و« المواقف » (ص١٤١) .

(٢) والتفصيل : في كونه عالماً بهٰذا المعلوم ، وعالماً بأنه عالمٌ به ، ولو قال : (بمعلومين) بدل (بمعلوم) لكان أوضح .

(٣) وهو اختيار المصنف ؛ قال في « أصول الدين » (ص٣٠) : (والصحيح عندنا : أن كل علم متعلق بمعلومَينِ) .

(٤) انظر « أصول الدين » (ص٣١) ، والعبارة في (ب ، ج) : (فإن ذلك كاستحالة أن=

على التفصيل بنفسِهِ ، مع استحالةِ ذلك في الشاهد.. فما أنكرتُم من وجوب كونِهِ عالِماً بجميع المعلوماتِ بعلمٍ واحد ، وإن استحالَ في الشاهد وجودُ علمٍ يتعلَّقُ بمعلومات ؟!

ويقال لهم أيضاً : استحالةُ أن يَعلمَ العالِمُ في الشاهد معلوماتِهِ بلا عِلمٍ.. أشدُّ وأبلغُ من استحالة كونِهِ عالِماً بمعلومَينِ بعلمٍ واحدٍ ، فإنِ استحالَ أن يكونَ الله عزَّ وجلَّ عالِماً بعِلمٍ ، واستحالَ تعلُّقُ عِلمِهِ بمعلوماتٍ على التفصيل ؛ لاستحالة ذلك في الشاهد.. وجبَ استحالةُ كونِهِ عالِماً أصلاً إذا لم يكن له عِلمٌ ؛ لأن استحالةَ ذلك في الشاهد أولىٰ وأبلغُ .

وقد استقصينا إبطالَ شبهِهم في كتاب « فضائح المعتزلة » ، فأغنىٰ عن تطويل الكتاب به .

[استدلالُ أهلِ السنةِ علىٰ إثبات صفتَي العلمِ والقدرةِ]

وممَّا استدلَّ به أصحابُنا علىٰ إثبات العلم والقدرة لله عزَّ وجلَّ أنْ قالوا : إن تعلُّقَ العالِمِ والقادر بالعلم والقدرة في كلِّ حالٍ كان فيه عالِماً قادراً.. كتعلُّق العلم والقدرة بالعالِم القادر في كلِّ حالٍ يكون العلمُ فيه عِلماً والقدرةُ قدرةً ، فوجب أن يكونَ اقتضاءُ العالِم القادر للعلم والقدرة.. كاقتضاء العلم والقدرة للعالِم القادر ؛ ألا ترىٰ أنه لمَّا كان تعلُّقُ المتحرِّك بالحركة في كلِّ

= يعلم بمعلومات بنفْسٍ واحدة في الشاهد) ، والمراد : أنكم أثبتم معنا تعدُّداً في المعلومات ، وأحلتم أن تكون بعلم واحد ، غير أنكم لم تُحيلوا أن تكون بحالٍ واحدة (العالمية) ! مع أننا في الشاهد نحيل تعدد المعلومات مع إثبات حال واحدة للنفس .

حالٍ يكونُ فيه متحرِّكاً كتعلُّق الحركةِ بالمتحرِّك في كلِّ حالٍ يكون فيه حركةٌ . . كان اقتضاءُ المتحرِّك للحركةِ كاقتضاء الحركةِ للمتحرِّك ؟!

فإن قيل : يلزمُكم علىٰ هٰذا : أن تكونَ حقيقةُ الموجود والمُحدَث واحداً ؛ لأن تعلُّقَ كلٍّ واحد من الوصفَين بالآخرِ كتعلُّقِ الآخرِ به في الشاهد .

قيل : ليس تعلُّقُ الوجودِ بالحدوث كتعلُّقِ الحدوثِ بالوجود في كلِّ حالٍ ؛ وذلك أن المُحدَثَ في حالِ حدوثه موجودٌ ، وفي حالِ بقائه موجودٌ ، ولم تَحدُثْ عينُهُ في حالِ بقائه[1] ، فلذلك لم يجب أن يكونَ معنى المُحدَثِ والموجودِ واحداً ، ولمَّا وجدنا العالِم في كلِّ حالٍ متعلِّقاً بالعلم ، كما وجدنا العلم في كلِّ حال مقتضياً للعالِم . . علمنا أن حقيقةَ العالِم : مَنْ له عِلْمٌ ، كما بيَّنّاه[2]

وإن سألوا : عن تعلُّق العلم والقدرةِ والإرادةِ والسمعِ والبصرِ بالحياة ؟

قيل : ليس تعلُّقُ هٰذه الصفاتِ بالحياة كتعلُّقِ الحياةِ بها ، وإن كان وجودُ الحياةِ شرطاً فيها ؛ لأنه يصحُّ وجودُ حيٍّ ليس بعالمٍ ولا قادرٍ ولا مريدٍ ولا سميعٍ ولا بصيرٍ ، فلذلك لم يَجُز أن تكونَ حقيقةُ الحيِّ : مَن يستحقُّ هٰذه الصفاتِ[3]

وممَّا يدلُّ علىٰ أن الله تعالىٰ عالِمٌ بعلم وقادرٌ بقدرة : أن كلَّ شيئَينِ

---

(١) علىٰ أن البقاء صفة معنىً .

(٢) وانظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص١٠) .

(٣) بل الحياة من شأنها تصحيحُ الاتصاف بهٰذه الصفات أو بأضدادها ؛ إذ لا يعقلُ عالم أو قادر أو مريد أو سميع أو بصير . . بغير حياة .

استحقًّا صفةً واحدةً.. وجب استحقاقُهما لها من جهةٍ واحدةٍ ؛ إمَّا لأنفسهما ؛ كالسوادَينِ ، وإمَّا لمعنىً ؛ كالأسودَينِ ، وإن استحقَّها أحدُهما لا لنفسه ولا لمعنىً.. وجب أن يكونَ الآخرُ أيضاً كذلك ؛ كاللونَينِ على مذهب من قال من المعتزلة : إن اللونَ لونٌ لا لنفسه ولا لمعنىً[1] ، وبه قال القلانسيُّ من أصحابنا .

فإن كان الباريُ سبحانَهُ عالِماً لنفسه.. وجب ذلك في كلِّ عالِم سواه ، وكذلك إن كان عالِماً لا لنفسه ولا لمعنىً.. وجب مثلُ ذلك في كلِّ عالِم سواه ، وإذا استحالَ ذلك في عالِم ما.. استحالَ في كلِّ عالِم ؛ لأن حقائقَ الأوصاف لا يجوز اختلافُها في الشاهد والغائب[2] ، وإن جاز اختلافُ شروطِها .

فإن قيل : أليس قد يكونُ [الشيئانِ][3] موجودَينِ وأحدُهما موجودٌ لنفسه والآخرُ موجودٌ لمُوجِد أوجدَهُ ؟!

قيل : وجودُ الشيء لا يقتضي مُوجِداً مِن حيثُ كان موجوداً[4] ، وإنما يقتضي مَنْ أوجدَهُ مِنْ حيثُ كان مُوجَداً[5] ، وحقيقةُ الوجود في الشاهد والغائب لا تختلفُ في كونه موجوداً لنفسه ، ولـكنه متى كان مُوجَداً اقتضى مُوجِداً .

---

(١) وهو مذهب جمهور المعتزلة . انظر « الشامل في أصول الدين » (ص٣٠٩) .

(٢) فحقيقةُ السمع والبصر في القديم والحادث ترجعُ إلى الإدراك ، وهو شاملٌ لهما معنىً ، مع علمنا بأن التحقيق كونهما في القديم من المتشابهات .

(٣) في جميع النسخ : (الشيئين) .

(٤) كذات الله تعالى وصفاته سبحانه .

(٥) كالعالَمِ الذي هو ما سواه تعالى .

[تحقيقُ القولِ في صفتَيِ القدمِ والبقاءِ]

فإن قيل : فما تقولون في القديم والباقي إنِ استحقَّا هٰذا الوصفَ لمعنىً . فصفاتٌ عندَكم قديمةٌ باقيةٌ لا لمعنىً ، وفي هٰذا نقضُ استدلالكم .

قيل : أمَّا القديمُ فقد اختلف فيه أصحابُنا :

فمنهم من قال : (هو قديمٌ لنفسِهِ) ، وبه قال أبو الحسن الأشعريُّ ، فعلىٰ هٰذا القولِ تكونُ صفاتُ الله القائمةُ بذاته قديمةً لأنفسها[1] .

ومنهم من قال : (القديمُ قديمٌ لِقِدَمٍ يقومُ به) ، كما ذهب إليه عبدُ الله بنُ سعيد ، وعلىٰ هٰذا القولِ لا يقال لصفات الله : إنها قديمةٌ ، ولا إنها مُحدَثةٌ ، ولٰكنها موجودةٌ أزليّةٌ[2] .

فالسؤالُ علىٰ هٰذَينِ المذهبَينِ ساقط .

وأمَّا الباقي : فقد أجمع أصحابُنا علىٰ أنه يكونُ باقياً للبقاء[3] ، إلا أنهم

---

(١) حكى الإمام ابن فورك عن الشيخ الأشعري قولين في القديم ؛ أحدهما : أنه تعالىٰ قديم بقدم ، والثاني : أنه قديم بنفسه . انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٢٨) ، وتقدم (١/ ٢٣٨) .

(٢) تقدم (١/ ٢٣٨) ، لأننا إن قلنا : إنها محدثة . . لزم حدوث الذات المقوِّمة لها ، وهو أمر مستحيل ، وما أدىٰ إلى المحال فهو محال ، وإن قلنا : إنها قديمة . . تعيَّن أنها قديمة لقدم قائم بها ، ويستحيل قيام المعنىٰ بالمعنىٰ ، ويتفرَّع علىٰ هٰذا القول أيضاً : أنه لا يجوز أن يقال : القدم عينُ الذات ، ولا غيرُ الذات .

(٣) قوله : (أجمع) ليس المرادُ الإجماعَ الذي لا اعتبارَ بمخالفته ، وعبارة المصنف في « أصول الدين » (ص١٢٣) : (وأجمع أصحابنا علىٰ أنه باقٍ ببقاء يقوم به ، غير القاضي أبي بكر بن الطيب ؛ فإنه قال بأن الله باقٍ لنفسه ، وبه نقول) . =

اختلفوا في صفات الله القائمةِ بذاته :

فمنهم من قال : (لا توصفُ بأنها باقيةٌ ولا فانيةٌ) ، بل يقال : (إنها موجودةٌ أزليّةٌ) ، وهٰذا قولُ عبدِ الله بن سعيد وأبي العبَّاس القلانسيِّ .

ومنهم من قال : (هي باقيةٌ ببقاء الباريْ ، وبقاؤه باقٍ ببقاءٍ هو نفسُهُ) ؛ فحقيقةُ الباقي في الشاهد والغائب علىٰ هٰذا القول : ما له بقاءٌ[1] ، وإلىٰ هٰذا القول ذهب أبو الحسن الأشعريُّ[2]

ولذلك ألزمَ المعتزلةَ علىٰ قولهم : (إن الباريَ عالِم لنفسه أو لا لمعنىً)[3] . . أن تكونَ نفسُهُ عِلماً ؛ كما أنه لمَّا التزم أن يكونَ بقاءُ الباريْ عزَّ وجلَّ باقياً لنفسه . . التزم القولَ بأن نفسَهُ بقاءٌ[4] ، وأسقط أسئلةَ المعتزلة .

[عودٌ للاستدلالِ للمعنويةِ بثبوتِ المعاني المُعلِّلةِ لها القائمةِ بالذاتِ]

وممَّا يدلُّ علىٰ ذلك أيضاً : أن العلمَ في الشاهد يُوجِبُ كونَ العالِم عالِماً بلا خلافٍ بيننا وبين من أثبت عِلماً ما ، وأجمعنا : علىٰ أن الجهلَ والموتَ

= وقال الإمام المتولي في « المغني » (ص٣١) : (ذهب القدماءُ من أئمتنا إلىٰ أن البقاء صفة للباقي زائدة على الذات ، وأن لله صفة تسمى البقاءَ كالعلم والقدرة ، والصحيحُ : أن البقاء ليس بمعنىً زائد على الذات ، ولٰكن البقاء استمرار الوجود) .

(١) يعني : استمرار الوجود ، وسبب المنع علىٰ هٰذا القول : هو استحالة قيام المعنىٰ بالمعنىٰ .

(٢) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٤٣) ، قال المصنف في « أصول الدين » (ص١٠٩) : (وهو المشهور من قول أصحابنا) .

(٣) في (ب ، ج) : (أو لمعنىً) بدل (أو لا لمعنىً) .

(٤) وهو قول القاضي الباقلاني .

لا يوجبان كونَ شيءٍ عالِماً ؛ لأجل مخالفتِهما للعلم المُوجِب كونَ العالِم عالِماً ؛ إذ لو كانا من جنسِهِ غيرَ مخالفَينِ له . . لأوجبنا كونَ العالِم عالِماً

وإذا صحَّ هـٰذا ، وكانت مخالفةُ الباريُ عزَّ وجلَّ للعلومِ أشدَّ من مخالفة الموتِ والجهلِ لها ؛ لأن الموتَ والجهلَ يوافقان العلومَ في كونها أعراضاً وحوادثَ ، وفي أوصافٍ كثيرةٍ يستحيلُ مثلُها على القديم . . **استحال أن يكونَ عالِماً لوجود نفسه** ، ولم يَجُزْ أن يكونَ الموجِبُ له عالِماً لنفسه ؛ كما استحالَ أن يكونَ الموتُ والجهلُ موجِبَينِ لكون العالِم عالِماً .

فإن قيل : أليس علمُهُ عندَكم مخالِفاً للعلوم وقد صار به عالِماً ؟! فهلَّا جاز أن يكونَ عالِماً لنفسه وإن كان نفسُهُ خلافَ العلوم كلِّها ؟!

قيل : **هـٰذا السؤالُ متناقضٌ في نفسه** ؛ لأن العلمَ الواحدَ لا يكونُ مخالِفاً لجملة العلوم ؛ إذ هو من جملتها ، فلو خالفها لخالفَ نفسَهُ !

ولأن المخالَفةَ بين العلوم إذا اشتركت في كونها علوماً لا تمنعُ مِنْ أن يعلمَ بها ؛ لاختلاف علومنا في أنفسها ، وكلٌّ منها يوجِبُ كونَ العالِم عالِماً ، ولو خلق الله عزَّ وجلَّ لإنسانٍ علماً بشيءٍ لا يعلمُهُ أحدٌ من الخلق غيرُ من خَلقَهُ فيه . . لكان ذلك العلمُ مخالِفاً لعلومنا ، ثمَّ لم تَمنع مخالفتُهُ لنا من كون محلِّهِ عالِماً به بعدَ كونه عِلماً في نفسه ؛ **كذلك القولُ في علم الله عزَّ وجلَّ وعلمنا** .

وممَّا يدلُّ علىٰ أن الله عزَّ وجلَّ لا يجوز أن يكونَ عالماً لنفسه : أنه لو كان عالِماً لنفسه لوجبَ أن تكونَ نفسُهُ عِلماً[1] ، كما أنه لو كان عالِماً لمعنىً كان

---

(١) وقد ألزم أصحاب الأحوال من المعتزلة الجبائيَّ ومن قال بقوله بنفس هـٰذا الإلزام. انظر=

ذلك المعنىٰ عِلماً ؛ لقيامِ الدَّلالة علىٰ أن العلمَ إنما كان علماً لأَجْلِ أن العالِمَ به صار عالِماً لمعلومِهِ .

بدليل : أنَّا لو توهَّمنا كلَّ صفةٍ للإنسان غيرَ العِلم . . لم يَصِرْ به عالِماً ، وعندَ حصول العلم له يصيرُ عالِماً ، ووجدنا العلم مُستحقّاً لأوصافٍ كثيرة ؛ نحو كونِهِ شيئاً وموجوداً وعرضاً إذا كان محدَثاً ، وسائرِ أوصافِهِ[1] ، **فاعتبرنا أوصافَهُ** ، فلم يَجُزْ أن يكونَ عِلماً لوجوده ، ولا لحدوثه إن كان مُحدَثاً ، ولا لكونه عرضاً ، ولا لكونه معلوماً أو مذكوراً ، ونحوِ ذلك ؛ لأنه يشاركُهُ في هـٰذه الأوصافِ ما لا يكون علماً[2] ، **فلم يبقَ مِن أوصافه غيرُ كون العالِم به عالِماً بمعلومِهِ** .

فوجب لذلك : أنْ لو كان الباريُ عزَّ وجلَّ عالِماً لنفسه لا لمعنىً . . أن يكونَ نفسُهُ علماً ، ولو كان نفسُهُ علماً لاستحال أن يكونَ عالِماً .

وبمثل هـٰذه الدَّلالةِ يبطلُ قولُ من زعم : أنه قادرٌ لنفسه ، وحيٌّ لنفسه[3] ؛ لأنه يلزمُهُ أن تكونَ نفسُهُ قدرةً وحياةً ، ولو كان كذلك لاستحال أن يكونَ قادراً حيّاً ، فلمَّا بطل ذلك صحَّ أنه سبحانَهُ حيٌّ عالِم قادر للحياة والعلم والقدرة .

فإن قيل : ما أنكرتم أن العلمَ لم يكن علماً لشيءٍ من المعاني التي

= « المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين » (ص٢٨٨) .

(١) ككونه معلوماً أو مذكوراً أو مخبراً عنه .

(٢) في (ب) : (عالماً) بدل (علماً) .

(٣) وهو قول أبي علي الجبائي ومن تبعه . انظر (١/ ٣٨١) .

ذكرتموها ، وإنما كان علماً لأنه اعتقادُ الشيء علىٰ ما هو به مع سكون النفس إليه ؟

قيل : إن العاميَّ قد يَعتقدُ الحقَّ عن تقليدٍ ، ويكونُ ساكنَ النفسِ إلىٰ ما اعتقدَهُ ، حتىٰ لو خُيِّرَ بين القتلِ وتركِ الاعتقاد الذي اعتقدَ . . لاختار القتلَ علىٰ تركِهِ ، ولا يكونُ ذلك الاعتقاد عِلْماً متى اعتقدَهُ لا عن ضرورةٍ ولا عن استدلالٍ[1]

ولأن العلمَ بالمحالات موجودٌ ؛ كالعلم باستحالة اجتماعِ الضدَّينِ في محلٍّ واحدٍ في وقتٍ واحدٍ ، وكالعلم بأن المُحدَثَ لا يكون أزليّاً ، والمحالاتُ عند المخالفينَ لنا في هـٰذه المسألةِ غيرُ معلومةٍ ، ولا يجوز وصفُها عندَ الجميع بأنها أشياءُ[2]

فقد صحَّ وجودُ علم لا يقال فيه : إنه اعتقادُ الشيءِ علىٰ ما هو به مع سكون النفس إليه .

ولأنه لو كان العلمُ اعتقادَ الشيء علىٰ ما هو به من وجهٍ[3] . . لوجبَ أن يكونَ الجهلُ اعتقادَ الشيء علىٰ خلاف ما هو به ، ولو كان كذلك لكان

---

(١) إذ لو اعتقده عن ضرورة أو استدلال صحيح . . لخرج عن كونه مقلِّداً ، وهو خلاف الفرض .

(٢) لأنها من جنس المعدوم المستحيل ، وإنما جوَّز المعتزلة نعت المعدوم بالشيئية إن كان ممكناً قابلاً للوجود .

(٣) قال أبو رشيد النيسابوري في « المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين » (ص٢٨٨) : (فإن قيل : فما هـٰذه الوجوه التي إذا وقع الاعتقاد علىٰ واحد منها كان علماً ؟

قيل له : قد قال الشيخان ـ يعني : الجبائيين ـ : إن ذلك لا يخلو من وجوه ثلاثة : إما أن يكون وقوعه عن نظر ، أو عن تذكر النظر ، أو من فعل العالِم بالمُعتقَد) .

الإنسانُ غيرَ جاهل بما في بطنِ المرأة الحامل ؛ لأنه غيرُ مُعتقِدٍ له علىٰ ما هو به ، ولا هو مُعتقِدٌ له علىٰ خلاف ما هو به ، ولا يخرجُ في هـٰذه الحالِ عن كونه جاهلاً به ، فإذا لم يكن الجهلُ اعتقادَ الشيء علىٰ خلاف ما هو به. . لم يكن العلمُ أيضاً اعتقادَ الشيء علىٰ ما هو به علىٰ وجهٍ ما ، علىٰ أن المعدومَ معلومٌ ، وقد قامت الدَّلالةُ عندنا علىٰ أنه ليس بشيءٍ مع صحَّةِ كونه معلوماً بالعلم ؛ فبطل أن يقالَ : إن العلمَ إنما كان عِلماً لأنه اعتقادُ الشيء علىٰ ما هو به مع سكون النفس إليه .

وممَّا يدلُّ علىٰ إبطال قولِ البصريين من المعتزلة في هـٰذا الباب. . قولُهم : إن اشتراكَ الشيئَينِ في أخصِّ الأوصافِ يوجبُ التماثلَ بينهما[1]

وإذا كان هـٰذا أصلَهم ، ولم يكن أخصُّ أوصافِ العلمِ كونَهُ عِلماً ؛ لأن ذلك يوجب تماثلَ العلوم كلِّها ، وإنما كان أخصُّ أوصافه تعلُّقَهُ بمعلومٍ مخصوصٍ . . وجب لو كان نفسُ البارئ أو حالٌ من أحواله يتعلَّقُ بمعلوم قد تعلَّقَ به علم آخر. . أن يكونَ هو مثلَ ذلك العلمِ ومِنْ جنسه ، وذلك خلافُ قولهم .

وممَّا يدلُّ عليهم أيضاً في إبطال قولهم : (إنه عالمٌ لنفسه أو لا لمعنىً أكثرَ من نفسه) . . أنه لو كان عالِماً لنفسه قادِراً لنفسه وجب أن يكونَ العالِمُ بنفسه قادِراً بنفسه ، وكان ما قَدَرَ على المقدورات به عَلِمَ المعلوماتِ به ،

---

(١) وهو قول أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم ، وخالفهم أبو قاسم الكعبي ، فاشترط الاشتراك في سائر الأوصاف . انظر « المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين » (ص٣٦) ، وما تقدم (١/ ٢٩٠) .

ولو كان كذلك وجب أن يكونَ كلُّ معلوم له مقدوراً له ، وكلُّ مقدور له معلوماً له ، ولم يَجزْ حصولُ معلومٍ لا يجوزُ أن يكون مقدوراً له[1]

ألا ترىٰ أن مَن زعمَ : أن الجسمَ يتحرَّكُ عن المكان بالزوال الذي يزولُ به عن المكان ، ويزولُ عن المكان بالحركة التي بها يتحرَّكُ عن المكان ، وقال : إن ما به يتحرَّكُ به يزول . . لزمه أن يقول : إن معنى الحركة والزوال واحدٌ ، وأن يكونَ كلُّ زائل متحرِّكاً ، وكلُّ متحرِّكٍ زائلاً ، واستحال أن يُثبِتَ زائلاً عن مكان لا يكون متحرِّكاً عنه ، كذلك أمرُ المعلوم والمقدور إذا صار معلوماً ومقدوراً لله تعالىٰ بشيء واحدٍ هو نفسُهُ .

فإن ركبوا ذلك لزمَهم : أن تكونَ نفسُهُ مقدورةً له ؛ لأنها معلومةٌ له ، ولزمهم : أن تكونَ أعمالُ العباد مقدورةً لله تعالىٰ ؛ لأنها معلومةٌ له .

وإن امتنعوا منه لزمَهم القولُ : بأنه عالِمٌ بعلم قادرٌ بقدرة

[ردُّ مزاعمِ القدريةِ في نفي صفاتِ المعاني]

وقد اعترضت القدريَّةُ علىٰ هـٰذه الدِّلالةِ بأسولة[2] :

منها : أن قالوا : قد قلتُم : إن الله عزَّ وجلَّ يعلمُ المعلوماتِ بشيءٍ لا يقال : هو غيرُ ما به يَقدِرُ على المقدوراتِ ، ولا يجبُ من ذلك ألا تكونَ معلوماتُهُ غيرَ مقدوراته .

---

(١) ولما كانت القدرة لا تتعلق إلا بالممكنات ، واتفقنا معهم علىٰ أن الواجب معلوم ، وهو مع ذلك غير مقدور . . ظهر فساد قولهم .

(٢) الأسولة : جمع قلة لـ (سُوَال) ؛ كغُراب وأغربة . انظر « تاج العروس » (س ول) .

فيقالُ لهم : كما لم نقل : إن ما به يَعلَمُ غيرُ ما [به] يَقدِرُ ؛ فكذلك لا نقول : إن مقدوراتِهِ غيرُ معلوماتِهِ[1] .

ومنها : أنهم قالوا لنا : قد قلتم : إن الله عزَّ وجلَّ قد أمرَ بكلامٍ ، وبه نهىٰ ، وبه أخبر ، فيلزمُكم : أن يكونَ مأمورُهُ ومنهيُّهُ واحداً ، وأن يكونَ كلُّ ما يصحُّ إخبارُهُ عنه يصحُّ أمرُهُ به وله ، حتىٰ إذا صحَّ الخبرُ عن ذاته وجب أن يجوزَ الأمرُ منه لذاته[2] .

فيقال لهم : هـٰذا السؤالُ ساقطٌ علىٰ مذهب من قال من أصحابنا : إن الكلامَ لا يصيرُ أمراً ونهياً وخبراً لنفسه ، وإنما يصيرُ أمراً لوجود دَلالات وإسماعٍ علىٰ وجهٍ مخصوصٍ ، ويكون نهياً لوجود دَلالات وإسماعٍ علىٰ وجهٍ آخرَ ، وكذلك القولُ في الخبر[3] .

وأنتم قلتم : إن ما به قدرَ بهِ عَلِمَ ، وقلتم : لنفسه حصلَ له الوصفان ، فيلزمُكم ما أُلزِمنا[4] ، ولم يَلزمْ هـٰؤلاء من أصحابنا ما ألزمتموهم .

---

(١) تقدم (١/ ٢٧٨ ـ ٢٧٩) أننا كما ننفي الغيرية والعينية بين الذات والصفات . . فكذلك نقول في الصفات فيما بينها ؛ فلا يجوز أن يقال : (علمه تعالىٰ غير قدرته ولا هو عين قدرته) مثلاً ، بل لا هو عينها ولا غيرها .

(٢) في أصل (أ) : (يكون) بدل (يجوز) ، والمثبت من نسخة بهامشها ومن (ب ، ج) .

(٣) قال إمام الحرمين في « البرهان » (١/ ٢٧٠) : (وقد سبق القلانسيُّ رحمه الله من قدماء الأصحاب إلىٰ هـٰذا وقال : كلامُ الباريْ تعالىٰ في الأزل لا يتَّصفُ بكونه أمراً ونهياً ووعداً ووعيداً ، وإنما يثبتُ له هـٰذه الصفات فيما لا يزال عندَ وجود المخاطبين ، كما يتَّصفُ الباريْ سبحانَهُ وتعالىٰ بكونه خالقاً رازقاً فيما لا يزال) ، وإلىٰ قول الإمام القلانسي ذهب الإمام ابن كلاب . انظر « أبكار الأفكار » (١/ ٣٥٤) .

(٤) لأنكم أرجعتم المعلومات للعالِميَّة ، والمسموعات للسميعيَّة ، والمقدورات للقديرية ، وهـٰذه الأحوال عندكم راجعة للذات الأحدية ، فرجعت المعلومات والمسموعات =

وهـٰذا جوابُ من قال من أصحابنا بمذهب أبي العبَّاس القلانسيِّ .

وأمَّا أبو الحسن الأشعريُّ رحمه الله ومن تبعَهُ . . فإنه يقول : إن كلامَهُ أمرٌ ونهيٌ لنفسه ، ولا يمتنعُ من أن يقول : مأمورُهُ ومنهيُّهُ من وجهٍ ؛ لأن الأمرَ بالشيء نهيٌ عن تركه ، والمأمورَ بفعله منهيٌّ عن تركه ، والسجودَ مأمورٌ به لله عزَّ وجلَّ منهيٌّ عن فعله للصنم ؛ كما أن المأمورَ به منهيٌّ عن تركه[1]

علىٰ أنَّا نقول : إن الكلامَ بعينه أمرٌ بما هو أمرَ به ، ونهيٌ عمَّا هو نهىٰ عنه ، ولا يجوز أن يكونَ أمراً بالشيء الذي هو نهيٌ عنه بوجه من الوجوه ، فلذلك لم يجب أن يكونَ كلُّ مأمورٍ به منهياً عنه ، وأنتم زعمتم : أن ما به قدرَ به عَلِمَ ، وأكثرُ معلوماتِهِ مقدوراتٌ له على الوجوب ، فلزمَكم : أن يكونَ كلُّ معلومٍ له مقدوراً له ، ولو جاز عندنا أن يكونَ مأمورُهُ منهيَّهُ في شيء واحدٍ . . لزمنا : أن يكونَ كلُّ مأمورٍ [به] منهياً عنه[2] ، وكلُّ منهيٍّ عنه مأموراً به .

ومنها : أن قالوا : إن القدرةَ عندَكم صفةٌ لنفسها ، وقدرةٌ لنفسها ، ثمَّ لا يجبُ إذا كان البارئُ عزَّ وجلَّ موصوفاً بها أن يكون مقدوراً بها ، كذلك القولُ في المعلوم والمقدور مثلُهُ[3]

= والمقدورات للذات ، واللام في قوله : (لنفسه) للتعليل .

(١) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٦٥) .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (له) .

(٣) يعني : تتعلق الذات علىٰ تنوُّع أحوالها بالمعلوم والمقدور لا لمعنىً قائمٍ بها . . كما تتعلق صفتا العلم والقدرة بالمعلوم والمقدور لا لمعنىً قائمٍ بهما .

فيقالُ لهم : أمَّا مَن قال من أصحابنا بقول عبد الله بن سعيد وأبي العباس القلانسيِّ. . فإنهم لا يقولون : إن الصفةَ صفةٌ [لنفسها] ولا لمعنىً سواها[1] ، وكذلك القدرةُ عندهما قدرةٌ لا لنفسها ولا لمعنىً ، فالسؤال عنهم ساقط .

وأمَّا من قال من أصحابنا بقول الأشعريِّ : فالذي يلزمُهُ من هٰذا أنه لمَّا كانت القدرةُ صفةً لنفسها وقدرةً لنفسها. . وجب ألا تكونَ صفةً إلا لمن هي قدرةٌ له ، ولا قدرةً إلا لمن هي صفةٌ له ، ولا يكونَ موصوفاً بها إلا من هو قادرٌ بها ، ولا [قادراً] بها إلا من هو موصوفٌ بها[2] ؛ لأن القدرةَ إنما تقتضي قادراً بها ومقدوراً ، والصفةَ إنما تقتضي موصوفاً فحسب .

ومنها : أنهم قالوا : السوادُ بنفسه يوافقُ السوادَ الآخرَ ، وبنفسه يخالِفُ البياضَ ، ولا يجب أن يكونَ ما وافقَهُ هو ما خالفَهُ[3] .

فيقال لهم على أصل أبي العبَّاس : فإنه لا يقول : إن السوادَ مخالِفٌ للبياض لنفسه ، وموافقٌ للسواد لنفسه ، وإنما يقول : إن السوادَ يوافقُ السوادَ لجاعلٍ جعلَهُ كذلك ، ويخالِفُ ما خالفَهُ لجاعلٍ جعلَهُ

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (لنفسه) .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (قادر) .

(٣) وهٰذا على أصلهم القائل : بأن المخالفة والمماثلة تقع بثبوت الوصف الأخصِّ ، قال إمام الحرمين في « الشامل في أصول الدين » (ص٣٠٧) : (وهٰذا الذي قالوه غير سديد ؛ فإن المخالفة لا تختص عندنا بالأخص ، بل قد تتحقق في الصفة العامة ؛ إذ العلم يخالف السواد في كونه علماً ، وإن لم يكن ذلك من أخص أوصافه ، وكذلك السواد يخالف العلم بكونه لوناً) .

كذلك[1] ؛ فالسؤالُ عنه ساقطٌ .

وأمَّا علىٰ أصل أبي الحسن الأشعريِّ : فإن السوادَ يوافقُ السوادَ لنفسهما ، ويخالِفُ البياضَ لنفسهما ؛ لاستحالة توهُّمِ الموافقةِ والمخالَفةِ في الشيء الواحد إذا انفردَ بالوجود ولم يكن معه ما يوافقُهُ ولا ما يخالفُهُ ، فكذلك لم يجب أن يكونَ ما خالفَهُ موافِقاً له .

وأنتم قلتم : إن ما به قَدَرَ البارئُ به عَلِمَ ، وهو شيءٌ واحدٌ من غير تعليقِهِ علىٰ شيءٍ سواه ، فلزمكم : أن يكونَ كلُّ معلوم له مقدوراً له[2]

ومنها : أن قالوا : ما به يتحرَّكُ الجسمُ عن المكان الأول به يدخلُ المكانَ الثاني ، ولا يجبُ أن يكونَ كلُّ ما دخل فيه فقد تحرَّكَ عنه[3]

فيقالُ لهم : من قال من أصحابنا : إن الحركةَ كونانِ في مكانين فلا يُسلِّمُ أن ما دخل به المكانَ الثانيَ به خرج عن الأول ، بل هو غيرُهُ عندَهُ ؛ وهـٰذا قولُ أبي العبَّاس[4] ، والسؤالُ عنه ساقطٌ .

وأمَّا قولُ أبي الحسن الأشعريِّ : في أن الحركةَ كونٌ واحدٌ[5] . . فإن

---

(١) وذلك مبني علىٰ أصله من أن الضابط في التشابه والتماثل هو الحدوث ، وقد تقدم (١/ ٢٨٩) .

(٢) وتقدم قريباً بيان فساده .

(٣) وهو قول النظام من المعتزلة ، وأبي شمر من المرجئة . انظر « الفرق بين الفرق » (ص١٥٨) .

(٤) والسكون عنده أيضاً كونانِ لكن في مكان واحد . انظر « تلخيص الأدلة » (ص٢٣٣) .

(٥) قال الإمام ابن فورك في « مجرد مقالات الأشعري » (ص٢٦٢) : (لأن المعنى الذي يختص الجسم فيكون لأجله في مكان دون مكان . . هو الذي يُسمَّىٰ كوناً) .

الواجبَ عليه إذا كان ما به دخلَ المكانَ الثاني به خرجَ عن الأول . . أن يكونَ الداخلُ في المكان خارجاً عن الأول[1] ، وما خرجَ عن الأول إلا بعدَ أن كان داخلاً فيه ، على أن الله عزَّ وجلَّ لو أفنى المكانَ الثاني قبلَ خروجه عن الأول ثمَّ أخرجَهُ عن الأول . . لكانت تلك الحركةُ خروجاً عن ذلك المكانِ ، ولم تكن دخولاً في غيرِهِ ، فلم يجب : أن يكونَ كلُّ خروجٍ عن مكانٍ دخولاً في غيرِهِ ، ولا أن يكونَ كلُّ خارجٍ عن مكانٍ داخلاً في غيرِهِ .

وليس كذلك قولُكم في المقدور والمعلوم ؛ لأنكم قلتم : إن القادرَ بنفسه يجب أن يكونَ عالِماً بنفسه في كلِّ حالٍ ، ونحن لم نقل : إن الخارجَ عن المكانِ يجبُ أن يكونَ داخلاً في غيرِهِ ، فسقط السؤالُ عنا .

ومنها : أن بعضَ أغبيائِهم سألنا فقال إن النارَ تَعقِدُ البَيْضَ وتَحُلُّ أجساماً كثيرةً[2] ، ولا يجبُ أن يكونَ المحلولُ بالنار معقوداً بها .

فيقال لهم : في النار عندنا لا تَعقِدُ شيئاً ولا تَحُلُّهُ ، ولـٰكنَّ البَيْضَ يَنعقِدُ بانعقادٍ يقومُ به عندَ مجاورةِ النار [له][3] ، ويُحَلُّ بعضُ الأجسام عند مجاورة النار له بانحلالٍ يقومُ به ، فما به يحصلُ الانعقادُ غيرُ ما به يحصلُ الانحلالُ ، والسؤالُ ساقط .

---

(١) يعني : أن يكون الداخل في المكان الثاني خارجاً عن الأول .

(٢) في (أ) : (كبيرة) بدل (كثيرة) ، وانعقاد البيض : نقلُهُ من صفة السيلان إلى الصلابة ، والحَلُّ على العكس ، كنقل الدُّهن من الصلابة إلى السيلان .

(٣) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (به) بدل (له) .

[عودٌ للاستدلالِ للمعنويةِ بثبوتِ المعاني المُعلِّلةِ لها القائمةِ بالذاتِ]

وممَّا يدلُّ علىٰ إبطال قولِ من قال : (إنه عالِمٌ لنفسه أو لا لمعنىً) . . أن الشيءَ إذا اقتضىٰ موصوفاتٍ كثيرةً لنفسه . . كان تعلُّقُهُ بتلك الأشياء كلِّها وجهاً واحداً ؛ كعلم الإنسانِ إذا تعلَّقَ بحدوث العالَم كان تعلُّقُ هـٰذا العلم بكلِّ جزء من العالَم كتعلُّقِهِ بسائر أجزاء العالَم على التفصيل ، وكذلك علمُهُ بجواز الفناءِ على العالَم على التفصيل في أجزائه ، وكذلك قدرةُ المُحدَثِ عند القدريَّةِ لمَّا تعلَّقتْ بالضدَّينِ علىٰ وجه الحدوثِ . . كان تعلُّقها بكلِّ واحدٍ منهما كتعلُّقها بالآخر[1] ، وكذلك قدرةُ القديم في تعلُّقها بالمقدورات عندَ أهل الحقِّ .

فلو كان استحقاقُ الباريْ للوصف بأنه عالمٌ لنفسه وقادرٌ لنفسه . . وجب أن يستويَ وصفُ قدرتِهِ ووصفُ علمِهِ ، وأن يكونَ معنىٰ قدرتِهِ على الشيء هو معنىٰ علمِهِ به ، ولو كان كذلك لزمَ منه أن يكونَ كلُّ معلومٍ له مقدوراً له ، كما بيَّناهُ في الدليل الذي قبلَهُ ، وذلك باطلٌ ، فما يؤدِّي إليه باطلٌ أيضاً .

وممَّا يدلُّ علىٰ أن الأوصافَ المستحقَّةُ للنفس أو لا لمعنىً ليس من شرطِها أن يكونَ الموصوفُ بها حيّاً ؛ كالوجودِ والقدمِ والقيام بالنفسِ ؛ وذلك أن الله عزَّ وجلَّ لمَّا كان موجوداً لنفسه ، وقائماً لنفسه ، وقديماً لنفسه

---

(١) انظر « شرح الأصول الخمسة » (ص٤١٥) ، وانظر كلام إمام الحرمين في « الإرشاد » (ص٢٢٣) في إبطال ذلك .

عندنا وعند القدريَّة . . لم يكن ثبوتُ هٰذه الأوصاف مضمَّناً بشرط الحياة ، وصحَّ الوجودُ والقيامُ بالنفس لِمَا ليس بحيٍّ .

فلمَّا وافقَنا هٰؤلاء القدريَّةُ ـ سوى الصالحيِّ منهم ـ على أن مِنْ شرط العالِم القادِر أن يكونَ حيّاً . . بطلَ أن يكونَ استحقاقُهُ هٰذه الأوصافَ لنفسه[1] ؛ لأن الصفاتِ المستحقَّةَ لنفسه لا يُشترَطُ فيها أكثرُ من وجود نفسِ الموجود بها فحسب .

فإن ركبوا ذلك ، وأجازوا كونَ ما ليس بحيٍّ عالماً قادراً كما ذهب إليه الصالحيُّ . . فذلك خلافُ قولهم .

وإن امتنعوا منه لزمَهم أن يكونَ استحقاقُ الوصف بالعالِم والقادِر لمعنىً كما ذهبنا إليه .

ولا يلزمُنا على هٰذا الاستدلالِ أن تكون الحياةُ شرطاً في كلِّ ما يستحقُّهُ الموصوفُ لمعنىً ؛ لأن الدَّلالة مبنيَّةٌ على أن الصفاتِ النفسيَّةَ ليس من شرطِها كونُ الموصوف بها حيّاً ، وليس من شرطِها حاجةُ المعاني كلِّها إلى الحياة ؛ لأن الحياةَ في نفسها معنىً ، [وهي][2] غيرُ مفتقرةٍ إلى حياةٍ سواها ، والموتَ معنىً ، ويستحيل افتقارُهُ إلى الحياة التي هي ضدُّهُ .

وممَّا يدلُّ على أن الوصفَ المشتقَّ من معنىً متى استحالَ معناه على ذاتٍ استحالَ إطلاقُهُ عليها ؛ فلو كان قيامُ العلم بالله عزَّ وجلَّ كقيام الجهل به . .

---

(١) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣١٠) ، و« شرح الأصول الخمسة » (ص١٦١) ، وهٰذا من أقوى الأدلة في مسألة إثبات زيادة المعاني على الذات عند ثبوت المعنوية .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (وهو) .

وجب استحالةُ كونه عالِماً كما استحالَ كونُهُ جاهلاً ؛ لأن كلَّ واحدٍ من هـٰذَينِ النقيضَينِ يُوجبُ لمن قام به الاسمَ المشتقَّ منه ، فوجب إذا انتفىٰ أحدُهما عن ذاتٍ أن ينتفيَ عنها الاسمُ المشتقُّ منه كالنقيض الآخر .

وإذا اعتبرنا هـٰذه الدَّلالةَ بالسواد والبياضِ ، أو بالحركة والسكونِ ، أو بكلِّ نقيضَينِ من الأعراض . . ازدادت تأكيداً .

وممَّا يدلُّ عليه : أنه لو كان عالِماً قادراً لنفسه أو لا لمعنىً أكثرَ منه . . وجب في كلِّ واحد من هـٰذَينِ الوصفَينِ طلبُ أخصِّ أوصافه له ؛ لاستحالة اجتماعِ أوصافٍ مُختلفةٍ لشيءٍ واحدٍ على التخصيص بأخصِّ وصفِهِ لنفسه ؛ كالسواد لمَّا كان سواداً لنفسه ـ وذلك أخصُّ أوصافِهِ عندَ القدريَّةِ[1] ـ لم يكن كونُهُ لوناً من أخصِّ أوصافه ، ولا كونُهُ عرضاً ، ولا كونُهُ موجوداً ومُحدَثاً من أخصِّ أوصافه .

وهـٰذا يُوجِبُ عليهم إذا قالوا : إن البارئَ سبحانَهُ عالِمٌ لنفسه . . أن يكونَ وصفُهُ بالقادر لمعنىً ، فإذا كان وصفُهُ بالقادر لنفسه . . وجب أن يكونَ وصفُهُ بالعالِم لمعنىً ، أو لا لنفسه ولا لمعنىً ، ولا لحالٍ غيرِ معقولةٍ كما ذهب إليه أبو هاشم .

ويقالُ له : إذا كان كونُهُ عالِماً أخصَّ وصفِهِ . . لم يكن كونُهُ قادراً أخصَّ وصفِهِ ، وكذلك على العكس من هـٰذا ، وإذا لم يجتمع الوصفان في كونهما أخصَّ وصفٍ . . لم يكن المُوجِبُ لهما واحداً ، وفي هـٰذا بطلانُ قولهم :

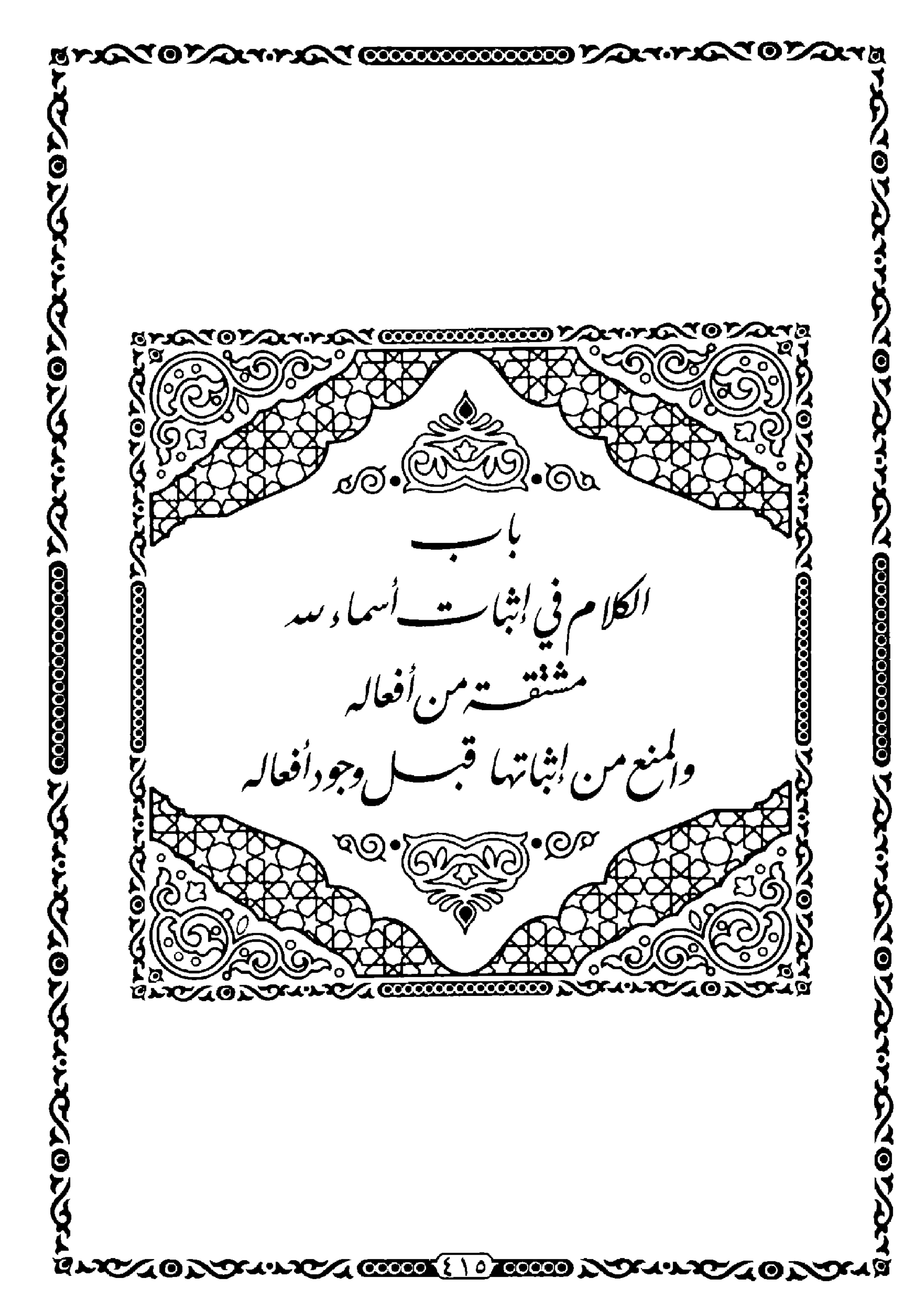
---

(١) انظر (١/ ٢٩٠ ـ ٢٩١) .

إن المُوجِبَ لكونه عالِماً هو المُوجِبُ لكونه قادراً ؛ وهو نفسُهُ .

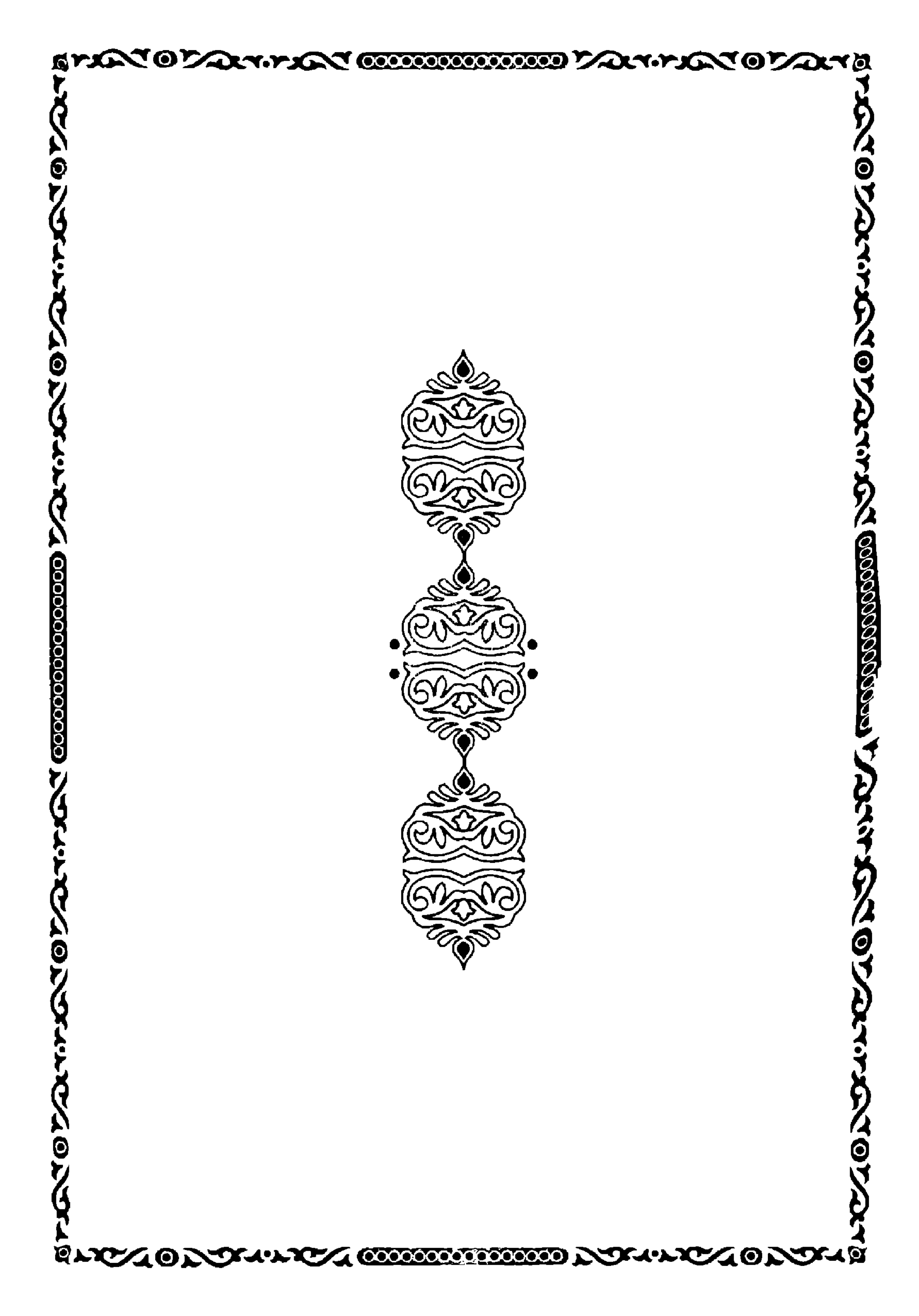
وفيما ذكرنا من الأدلَّةِ في هٰذا الباب كفايةٌ في إبطالِ قول القدريَّةِ في نفي صفاتِ الله عزَّ وجلَّ .

● ● ●



باب

الكلام في إثبات أسماء الله
مشتقة من أفعاله
والمنع من إثباتها قبل وجود أفعاله



باب
الكلام في إثبات أسماء الله مشتقة من أفعاله والمنع من إثباتها قبل وجود أفعاله

[اعتقاداتُ الكراميةِ في الأسماءِ والصفاتِ]

زعمت الكراميّةُ[1] : أن الله عزَّ وجلَّ كان في الأزل موصوفاً بالأوصاف المشتقَّةِ عند أهل اللغة من أفعاله ، **مع إقرارهم باستحالة وجود تلك الأفعال في الأزل**[2] .

فقالوا : إن البارئَ تعالىٰ كان في الأزل خالقاً فاعلاً مُحدِثاً رازقاً قبل وجودِ الخَلْقِ والرِّزق .

---

(١) قال الإمام أبو المظفر الإسفراييني في « التبصير في أصول الدين » (ص٩٩) : (وزعيمهم : محمد بن كرام ، كان من سجستان ، فنفيَ عنها ، فوقع في غرجستان ، فاغترَّ بظاهر عبادته أهل شومين وأفشين ، وانخدعوا بنفاقه ، وبايعوه علىٰ خرافاته ، وخرج معه قوم إلىٰ نيسابور في أيام محمد بن طاهر بن عبد الله بن طاهر ، فاغترَّ بما كان يريه من زهده جماعةٌ من أهل السواد ، فدعاهم إلىٰ بدعه ، وأفشىٰ فيهم ضلالاته ، واتبع بها قوم من أتباعه ، وتمرَّدوا علىٰ نصرة جهالاته ، وما أحدثه من البدع في الإسلام أكثر من أن يمكن جمعه في هـٰذا المختصر) .

وقال الإمام الشهرستاني في « الملل والنحل » (١/١٠٨) : (وهم طوائف بلغ عددهم إلى اثنتي عشرة فرقة ، وأصولها ست : العابدية ، والتونية ، والزرينية ، والإسحاقية ، والواحدية ، وأقربهم الهيصمية) .

(٢) لا لأجل منْعِ اتصافه تعالىٰ بالحوادث ؛ إذ سيأتي أنهم لا يمنعون من ذلك .

وقالوا : إنما كان خالقاً بخالقيَّةٍ ، ورازقاً برازقيَّةٍ[1]

والخالقيَّةُ عندهم : قدرتُهُ على الخلق ، والرازقيَّةُ : قدرتُهُ على إحداث الرِّزق ؛ والقدرةُ قديمةٌ ، والخَلْقُ والرِّزقُ : عرضان حادثانِ في ذات الباري عزَّ وجلَّ بقدرته[2]

والمخلوقاتُ ؛ من أجسام العالَم وأعراضِهِ . . مخلوقاتٌ بالخَلقِ الذي حدث في ذات الباري عزَّ وجلَّ ، لا بقدرته ، وذلك الخَلقُ غيرُ مخلوقٍ ولا قديمٍ ، ولـٰكنه خَلْقٌ وحادثٌ .

وفرَّقوا بين المتكلِّم والقائل في المعنىٰ :

فقالوا : الكلامُ : هو القدرةُ على القول ، والقولُ : حروفٌ وأصواتٌ ، والمتكلِّمُ : هو القادرُ على القول ، والقائلُ : هو القادرُ على القولِ[3]

وزعموا : أن الله عزَّ وجلَّ كان في الأزل متكلِّماً ؛ بمعنىٰ : أنه قادرٌ على القول ، وقدرتُهُ على القول : كلامُهُ ، وكان قائلاً بقائليَّةٍ لا بالقول ، وقائليَّتُهُ : قدرتُهُ على القول ، والكلامُ والقائليَّةُ عندهم : قدرةٌ على القول .

وقولُ الله عزَّ وجلَّ : صوتٌ وحروفٌ مقطَّعةٌ حادثةٌ في ذاته ؛ فقولُهُ : حادثٌ في ذاته ، وكلامُهُ وقائليَّتُهُ : صفةٌ أزليَّةٌ ؛ وهي قدرةٌ على القول .

فأجازوا علىٰ هـٰذا المذهب : أن يكونَ الساكتُ في حال سكوته متكلِّماً ؛ لأن الاستطاعةَ عندَهم قبل الفعل ، فاستطاعةُ القولِ قبلَ القول ،

---

(١) وقد أورد الإمام المصنف أقوالهم في « الفرق بين الفرق » (ص٢١٦) وما بعدها .

(٢) انظر « نهاية الأقدام » (ص١١٤) .

(٣) انظر « نهاية الأقدام » (ص٢٨٨) .

والمتكلِّمُ عندهم : هو المستطيعُ للكلام القادرُ عليه ، فإذا كان قادراً على القول في حال سكوته . . كان متكلِّماً في حال سكوته .

وقالوا : ولا يجوزُ أن يكونَ الأخرسُ متكلِّماً في حالِ الخَرَسِ ؛ لأن الكلامَ : قدرةٌ على القول ، والخرسَ : عجزٌ عن القول ، والقدرة والعجز متضادَّان لا يجتمعان[١]

وزعموا أيضاً : أن كلَّ ما يَحدُثُ في العالَم من الأجسام والأعراض مخلوقٌ وليس بخَلْقٍ ، وإنما الخَلْقُ : هو الأعراضُ الحادثةُ في ذات الباريْ عزَّ وجلَّ من القول والإرادة[٢]

ثم اختلفوا فيما بينهم :

فمنهم من قال : إن الخَلْقَ عِلَّةُ المخلوقِ ، ولا تتقدَّمُهُ ، بل يوجدان معاً ، وهـٰذا قولُ رجلٍ منهم كان يُعرَفُ بأبي يعقوبَ الجرجانيِّ[٣]

وقال الباقون منهم : إن الخَلْقَ سببٌ للمخلوق ، ولا بدَّ من أن يكون متقدِّماً عليه .

واختلفوا في الفرق بين مشيئته وإرادته :

---

(١) انظر « مفاتيح الغيب » (١/ ٣٩) .

(٢) وإنك لتجد مثل هـٰذه الأقوال في فرق المشبهة المتستِّرين تحت مذهب الحنابلة ، وقد قال العلامة محمد زاهد الكوثري في تعليقه علىٰ كتاب « التبصير في أصول الدين » (ص٩٩) : (وكثير من الكرامية القائلين بحلول الحوادث في الله سبحانه وحلوله في الحوادث ـ تعالى الله عن ذلك ـ اندسوا بين الحنابلة ، فأضلُّوا خلائق ، ولله في خلقه شؤون ، وكذلك فعل البربهارية والسالمية) .

(٣) انظر « الملل والنحل » للإمام المصنف (ص١٥٣) .

فمنهم من قال : كلتاهما صفةٌ حادثةٌ في ذاته ، وإنما كان في الأزل مُريداً بمريديَّةٍ ؛ هي قدرتُهُ على إحداث الإرادةِ في ذات نفسِهِ .

ومنهم من قال : له مشيئةٌ واحدةٌ قديمةٌ ، وإراداتٌ كثيرةٌ حادثةٌ في ذاته ، وهو مع ذلك كان في الأزل شائياً مُريداً

وزعموا : أن الحوادثَ التي تَحدُثُ في ذات الباري تعالى أضعافُ المُحدَثاتِ من أجسام العالَم وأعراضِهِ ؛ لأنه لا يَحدُثُ عندهم في العالَم جسمٌ ولا عرضٌ إلا بعد أن يَحدُثَ في ذات الباري عزَّ وجلَّ قولُهُ له : (كن) وإرادةٌ لحدوثه ، ولا يُعدَمُ من الأعراض عرضٌ إلا بعد أن يحدُثَ في ذات الباري تعالى إرادةٌ لعدمه ، وقولُهُ له : (كن معدوماً) .

فالأقوالُ والإراداتُ الحادثةُ في ذاته عندَهم أضعافُ المخلوقات من الأجسام والأعراض .

وقالوا : بحدوث أعراضٍ في ذاته سوى الأقوالِ والإراداتِ ؛ وهو مماسَّاتُهُ لِمَا يماسُّهُ من الأجسام ، وعرضان [آخران] سمَّوهما[1] : التسمُّعَ والتبصُّرَ .

وقالوا : إن الله عزَّ وجلَّ كان سامعاً بصيراً في الأزل بسمعٍ وبصرٍ ، إلا أن سمعَهُ : قدرتُهُ على التسمُّعِ ، وبصرَهُ : قدرتُهُ على التبصُّرِ ، وبالتسمُّعِ يصيرُ المسموعُ له مسموعاً ، وبالتبصُّرِ يصيرُ المرئيُّ المُبصَرُ له مرئياً مُبصَراً ، فهو قادرٌ على فعلِ التسمُّعِ والتبصُّرِ وعلى [تركهما][2] ، وإذا ترك أن يفعلَ

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (آخر) .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (تركها) .

ذلك لم يكن له مرئيٌّ ولا مسموعٌ ، وهو مع ذلك سامعٌ بصيرٌ علىٰ معنى القدرة على التسمُّعِ والتبصُّر .

وهـٰذه المماسّاتُ وأنواعُ التسمُّعِ والتبصُّرِ حوادثُ في ذاتِهِ زائدةٌ على الأقوال والإرادةِ التي هي أضعاف المخلوقات .

وكان الناس يتعجَّبون من قول أبي الهذيل وبشرِ بن المُعتمِرِ وهشامِ بن عمرو : (إن خَلْقَ الشيء غيرُهُ)[1] ، ومن قول أبي الهذيل : (إن خَلْقَ الشيء قولُ الله عزَّ وجلَّ له : كن ، وإن هـٰذا القولَ عرضٌ حادثٌ لا في محلٍّ ، وإنه ليس بمخلوقٍ)[2] . . حتىٰ حدث قولُ الكراميّةِ : (إن خَلْقَ الشيء غيرُهُ ، وهو عرضٌ حادثٌ في ذات البارئ عزَّ وجلَّ) .

وقالوا : إن أبا الهذيل وإنْ زعمَ أن الخَلْقَ غيرُ المخلوق . . فإنه لم يجعل البارئَ محلّاً له ، واعتقدت الكراميّةُ أنه محلٌّ للحوادث ، ولأن أبا الهذيل لمّا جعل الخَلْقَ غيرَ المخلوقِ . . زعم : أنه لم يكن قبلَ حدوث الخَلْقِ خالقاً ، وزعمت الكراميّةُ : أن الله كان في الأزل خالقاً بلا خَلْقٍ ، ولمّا حدثَ الخلقُ في ذاته لم يَصِرْ به خالقاً .

وكانوا يتعجبون من قول مَعمَرٍ : إن خَلْقَ الشيء غيرُهُ ، وكذلك الخَلْقُ خَلْقٌ آخرُ لا إلىٰ نهاية[3] ، ومن قوله بإثبات أعراضٍ غيرِ محصورةٍ في

---

(١) وممن قال بهـٰذا القول أيضاً من المعتزلة : أبو موسى الدردار ومعمر بن عباد وغيرهما . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٦٣ ـ ٣٦٦) .

(٢) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٦٣) ، و« الفرق بين الفرق » (ص١٢٧) .

(٣) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٦٤) .

الأجسام كلُّها حوادثُ . . حتىٰ سمعوا قول الكراميّةِ بحدوث أعراضٍ في ذات الباريْ هي أضعافُ جميع ما في العالَم من الأجسام والأعراض .

واستعظموا قولَ أبي هاشم : (إن خَلْقَ الشيء غيرُهُ ؛ وهو إرادةُ الله عزَّ وجلَّ بحدوث المراد ، وإن تلك الإرادةَ عرضٌ حادثٌ قد أحدثها الله عزَّ وجلَّ لا في محلٍّ ، وإنه قَبْلَ إحداثِها لم يكن مُريداً)[1] ، قاربت الكراميّةُ عليه في القول بحدوث إرادته في ذاته مع كونه مريداً قبلَ حدوثِها .

ومن تدقيق الكراميّةِ في هٰذا الباب قولهم : إنَّا نقولُ على الإطلاق : إن الله عزَّ وجلَّ لم يَزل خالقاً رازقاً فاعلاً مُحدِثاً موصوفاً بجميع أسمائه من غير إضافةِ شيءٍ منها إلىٰ غيرِهِ ، ولا نقول : كان خالقاً للعالَم ولا رازقاً للمرزوقينَ إلا عندَ وجودِ المخلوقين والمرزوقين .

وقالوا أيضاً : إنه كان في الأزل معبوداً على الإطلاق بمعبوديَّةٍ ، ولم يكن معبوداً للعابدين إلا عندَ وجودِ العابدين وعبادتِهم إيَّاه .

وهٰذا قولُ جمهورهم ، إلا رجلٌ منهم يُعرَفُ بـ (عبدان الدين) ؛ فإنه أطلق هٰذه الإضافاتِ على الله عزَّ وجلَّ في الأزل مع الإضافة ؛ فقال : إنه لم يزل خالقاً للعالَم قبلَ وجودِ العالَم ، ولم يزل معبوداً للعابدين قبلَ وجودِ العابدين .

وقالوا بأجمعهم : إن الله عزَّ وجلَّ نورٌ بنوريَّةٍ هي صفةٌ له ، ويُميِّزُ بينَهُ وبينَ غيرِهِ عند رؤيته ورؤيةِ غيرِهِ .

---

(١) انظر « شرح الأصول الخمسة » (ص٤٤٠) .

وليس ذلك كما يقول أكثرُ الأمَّة : إن [معنىٰ] النور[1] : أنه المنوِّر[2]

والكلامُ عليهم في هٰذا الباب يقعُ في ثلاث فصول هٰذه ترجمتُها :

فصلٌ : في الدَّلالة علىٰ أن الخَلْقَ والمخلوقَ شيءٌ واحدٌ .

فصلٌ : في إبطال قولِهم بحلول الحوادثِ في ذات القديم .

فصلٌ : فيما يؤدِّي إليه قولُهم بذلك مِنْ مضاهاة الدَّهريَّةِ والمُلحدَةِ .

وسنذكر في كلِّ فصلٍ منها ما يقتضيه شرطُهُ إن شاء الله عزَّ وجلَّ .

❁ ❁ ❁

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (مع) بدل (معنىٰ) .

(٢) وذلك في قوله تعالىٰ : ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور : ٣٥] ، ونقل الإمام ابن العربي في « الأمد الأقصىٰ » (٢/ ١٩٠) سبعة أقوال في معنى النور ، وحكىٰ عن الأشعري أنه قال : (نور لا كالأنوار) .

الفصل الأول
في الدلالة على أن الخلق والمخلوق شيء واحد (1)

دليلُ هٰذا الفصل آياتٌ من القرآن :

منها : قولُهُ تعالىٰ : ﴿ هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ فَأَرُونِى مَاذَا خَلَقَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ ﴾ [لقمان : ١١] ، فأشار إلى المحسوسات من جملة العالَم ، وسمَّاها : خَلْقاً ، وهي مخلوقةٌ ، فدلَّ ذلك علىٰ أن الخَلْقَ هو المخلوقُ .

ومنها : قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ﴾ ، وإنما أراد به السماواتِ ؛ لأنه ذَكرَ ذلك عَقيبَ ذِكرِ السماواتِ ، ثمَّ أكَّد ذلك بقوله : ﴿ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ * ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ ٱلْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ ﴾ [الملك : ٣ ـ ٤] ، وإنما أراد به تكريرَ النظرِ في السماوات ، وسمَّاها : خَلْقاً ، وهي مخلوقةٌ ، فدلَّ ذلك أيضاً علىٰ أن المخلوقَ خَلْقٌ .

ومنها : قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ ٱللَّهُ يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ ﴾ [يونس : ٣٤] ، وإنما قصد بذلك الردَّ علىٰ من أنكر إعادةَ المخلوقاتِ والمخلوقينَ ؛ من الناس

---

(١) هناك منازعٌ غير الكرامية في هٰذه المسألة ، وهو قول السادة الماتريدية من أهل السنة بإثبات صفة التكوين ، وإثباتها يلزم عنه التباين بين الخَلْق والمخلوق ، وانظر تفصيل هٰذا القول تعليقاً (١/ ٤٣٣) ، وما ستراه من توجيهات في التعليق علىٰ هٰذا الفصل نهو لهٰذا الملحظ ، لا بملحظ الكرامية الذين أثبتوا الخَلْق صفة حادثة في ذاته تعالىٰ .

والبهائم وسائرِ الحيوان ، وسمَّاه : خَلْقاً .

والأعراضُ الحادثةُ في ذات الباريْ عزَّ وجلَّ عندَ الكراميَّةِ لا يصحُّ إعادتها عندَهم ، وكذلك من قال بقول أبي هاشم وزعم : أن الخَلْقَ إرادةُ الله الحادثةُ لا في محلٍّ . . لا يصحُّ علىٰ مذهبه إعادةُ ذلك الخَلْقِ .

فبطلت فائدةُ هـٰذه الآية علىٰ مذهب هـٰذَينِ الفريقَينِ ؛ لأن ما هو خَلْقٌ عندهما لا يصحُّ إعادتُهُ بزعمهم ، وما يصحُّ إعادتُهُ من المخلوقات فليس بخَلْقٍ عندَهم ، فإنما تصحُّ فائدةُ هـٰذه الآية علىٰ قولنا ؛ لأنَّا نقول : إن المخلوقاتِ كلَّها خَلْقٌ ، والعدمَ والفناء صحيحٌ علىٰ جميعها ، ويصحُّ إعادةُ كلِّ ما عُدِمَ منها .

ومنها : قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ خَلْقًا مِّنۢ بَعْدِ خَلْقٍ ﴾ [الزمر : ٦] ، فسمَّى اختلافَ صورهم : خَلْقاً[1] ، والصورُ مخلوقةٌ ، فهي أيضاً خَلْقٌ .

ومنها : قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾ [إبراهيم : ١٩] ؛ يعني : خَلْقاً يكون بدلاً منهم ، وبدلُ المخلوقِ مخلوقٌ مثلُهُ .

ومنها : قولُهُ عزَّ وجلَّ حكايةً عن الكفَّار قولَهم : ﴿ وَقَالُوٓاْ أَءِذَا ضَلَلْنَا فِى ٱلْأَرْضِ أَءِنَّا لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍۭ ﴾ [السجدة : ١٠] ، فأنكرَ عليهم استبعادَهم لذلك ، ولم يُنكِر عليهم تسميةَ المَعادِ خَلْقاً ، والمَعادُ مخلوقٌ .

ومنها : قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ﴾ [الأعراف : ٥٤] ، ففصلَ

---

(١) وقال تعالىٰ في آية أخرىٰ : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ﴾ [الأعراف : ١١] .

بينهما ؛ دلَّ على أن أمرَهُ غيرُ خَلْقِهِ ، وفي ذلك إبطالُ قول [أبي الهذيل][(١)] : إن قولَهُ للشيء : (كن) هو الخَلْقُ ، وإبطالُ قول [الكراميَّةِ][(٢)] : إن ذلك هو الخَلْقُ ؛ لأن قولَهُ عزَّ وجلَّ : (كن) أمرٌ ، وقد بيَّن الله تعالى أن أمرَهُ غيرُ خَلْقِهِ .

ومنها : قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [آل عمران : ١٩٠] ، وقد أمر الله عزَّ وجلَّ في هٰذه الآيةِ أولي الألبابِ باعتبار خَلْقِهِ للاستدلال به عليه وعلى توحيده ، وإنما يصحُّ اعتبارُهم بما شاهدوه ، وفي ذلك دليلٌ على أن الذي شاهدوه ولزمَهم اعتبارُهُ والاستدلالُ به هو الخَلْقُ ، دون ما لا يشاهدونه من معنىً لا في محلٍّ بزعم أبي الهذيل ، أو من معنىً حادثٍ في ذات المعبود بزعم الكراميَّةِ[(٣)]

ومنها : قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ ﴾ [غافر : ٥٧] ، وفي هٰذا إبطالُ قول الكراميَّةِ : (إن الخَلْقَ أعراضٌ حادثةٌ في ذات الباري عزَّ وجلَّ من أقوالِهِ وإرادتِهِ) ؛ لأن الأعراضَ لا يكونُ بعضُها أكبرَ من بعضٍ[(٤)] ، وكذلك من قال من المعتزلة : (إن الخَلْقَ قولُهُ : كن ، وهو حادثٌ لا في محلٍّ)[(٥)] ، ومن قال : (إنه أراد به الحادثَ لا في

---

(١) في جميع النسخ : (الكرامية) .

(٢) في جميع النسخ : (أبي الهذيل) .

(٣) في (ب ، ج) : (معبود الكرامية) بدل (المعبود بزعم الكرامية) .

(٤) إذ الطولُ والعَرْض والعمق ليست أعراضاً ، وإنما هي اجتماعٌ لجواهر متعددة في جهة واحدة ، فعادت معانيها إلى الذوات ، لا إلى الأعراض .

(٥) وهو قول أبي الهذيل العلاف منهم .

محلٍّ) . . قولُهُ خطأٌ ؛ لأنه لا يكونُ قولٌ أكبرُ من قولٍ ، ولا إرادةٌ أكبرُ من إرادةٍ ، وإنما يظهرُ التزايدُ في الكِبَرِ والعِظَمِ في المخلوقات لأن بعضَها أكبرُ من بعضٍ ، فدلَّ ذلك علىٰ أن الخَلْقَ هو المخلوق .

ويدلُّ عليه : إجماعُ الكافَّةِ من أهل اللغة علىٰ تسميةِ الناس خَلْقاً ؛ كقول القائل : نحن خَلْقُ الله ، وقولِ القائل : رأيتُ الخَلْقَ الكثيرَ ، وجاءني خَلْقٌ كثيرٌ ، ونحوَ ذلك من اللفظ الدالِّ علىٰ أجناس المخلوقاتِ دونَ الأعراضِ التي لم يذهبْ إليها وهمُهم .

فإن قيل : إن هـٰذه الإطلاقاتِ مجازٌ واتساعٌ[1] ، وهي بمنزلة تسميتِهم المخلوقاتِ بالقدرة ؛ في قولهم إذا رأوا حادثةً عظيمةً : هـٰذه قدرةُ الله ، وكتسميتهم الموهوبَ هبةً ، والمسروقَ سَرِقةً ؛ في قولهم : هـٰذه هبةُ زيدٍ ، وهـٰذه سرقةُ عمرٍو ، والمرادُ بذلك : موهوبُهُ ومسروقُهُ ، دون هبتِهِ وسرقتِهِ اللتين هما فعلُهُ ، وكذلك قولهم : هـٰذه شهوةُ العليلِ ؛ أي : مشتهاهُ ، وإن كانت حقيقةُ الشهوة في قلبه دون ما اشتهاه ، وكذلك قولُهم : هـٰذا الدرهمُ ضربُ الأمير ، وهو مضروبُهُ ، وحقيقةُ الضرب لا تقعُ على المضروب ، كذلك القولُ في تسمية المخلوق خَلْقاً .

قيل لهم : أصلُ الكلام في اللغة الحقيقةُ فيما أُطلِقَ فيه ، لا يُصرَفُ عنه إلى المجاز إلا بدليلٍ ، ولو لزِمَنا قياسُ لفظ الخَلْقِ والمخلوقِ علىٰ لفظ الهبةِ والموهوبِ ، والقدرةِ والمقدورِ . . للزِمَهم قياسُ الوجودِ والموجودِ على الهبةِ والموهوبِ ، والضربِ والمضروبِ ، وأن يقولوا : إن الوجودَ غيرُ

---

(١) يعني : من باب إطلاق المصدر وإرادة اسم المفعول ، أو علىٰ طريقة المجاز المرسل .

الموجود ، كما أن الضربَ غيرُ المضروب ، والهبةَ غيرُ الموهوب ، فإن لم يلزمْهم هـٰذا لم يلزمْنا ما قالوه .

وممَّا يدلُّ على التسوية بين الخَلْقِ والمخلوقِ من طريق المعنىٰ : أن الخَلْقَ والمخلوقَ إمَّا أن يكونا في المعنىٰ واحداً . فيصحَّ قولُنا فيهما ، وإمَّا أن يكونا متغايرَينِ . فلا يخلو حينئذٍ مِنْ أن يكونا واقعَينِ بقدرة الخالق أو أحدُهما .

فإن وقعا بقدرتِهِ : لم يكن أحدُهما باسم الخَلْقِ والآخرُ باسم المخلوقِ أولىٰ مِنْ عكسِ ذلك فيهما .

وإن وقع أحدُهما بالقدرة دون الآخرِ : لم يكن الواقعُ منهما بالقدرة أولىٰ باسم الخَلْقِ والواقعُ بغير القدرة أولىٰ باسم المخلوق من الآخر ، ولو عُكِسَ الأمرُ فيهما ؛ فقيل : إن الواقعَ بالقدرة منهما هو المخلوقُ ، والواقعَ بغير القدرة هو الخَلْقُ . . أمكن ، وإذا لم يَجُزْ هـٰذا كان عكسُهُ مثلَهُ ، ووجب أن يكونا جميعاً خَلْقَينِ أو مخلوقَينِ .

وأيضاً : فلو كان الخَلْقُ غيرَ المخلوقِ ، وكان المخلوقُ واقعاً بالخَلْق . . وجب أن يكونَ الخَلْقُ قدرةً عليه لخالقه ، ألا ترىٰ أن الخَلْقَ عندَهم لمَّا وقع لمعنىً هو غيرُهُ . . كان ذلك المعنىٰ قدرةً ؟!

فإن ركبت الكراميَّةُ هـٰذا وسمَّوا ذلك الخَلْقَ قدرةً . . لزمَهم أن يكونَ لله عزَّ وجلَّ قدرتانِ ؛ إحداهما قديمةٌ ، والأخرىٰ حادثةٌ .

وإن امتنعوا منه . . قيل : إذا لم يكن الخَلْقُ قدرةً استحالَ وقوعُ شيءٍ من الحوادث به ؛ كسائر الأعراض التي ليست بقدرة في استحالة وقوعِ الحوادثِ بها

وممَّا يزيدُ هـٰذه الدَّلالةَ تأكيداً : أن حقيقةَ القدرةِ ومعناها : أنها معنىً يقع تحتَهُ الحادثُ على أحد الوجهين ؛ إمَّا على جهة الاختراع ، وإمَّا على جهة الاكتساب ، ولا يصحُّ وصفُ القديم بالاكتساب ، ولا تصلحُ قدرتُهُ للاكتساب بها ، فبقي أنها تصلُحُ للاختراع بها .

فإذا كانت خاصيَّةُ قدرتِهِ وقوعَ الاختراع بها . . لزم إذا كان وقوعُ اختراع المخلوقاتِ عندَهم بالخَلْق الذي هو القولُ أو الإرادةُ أو كلاهما . . أن يكونَ قولُهُ وإرادتُهُ قدرتَينِ له ؛ لمشاركة القولِ والإرادةِ قدرتَهُ في خاصيَّتِها التي لأجلها كانت قدرةً ، وإذا استحالَ أن يكونَ الخلقُ قدرةً . . استحال وقوعُ المخلوق به .

وممَّا يدلُّ عليه : أن الخلقَ لو كان غيرَ المخلوقِ . . لم يخلُ : أن يكونَ معه ، أو قبله .

فإن كان قبلَهُ : لم يَجُزْ أن يكونَ سبباً له ولا عِلَّةً له ؛ لأن علَّةَ الشيء وسببَهُ لا يجوز وجودُهما مع عدمه ؛ كالحركة لمَّا كانت عِلَّةً للمتحرِّك وسبباً له . . لم يَجُزْ وجودُها من غير أن يتحرَّك بها شيءٌ في حال حدوثهما .

وإن كان حدوثُهما معاً : لم يكن أحدُهما بأن يكونَ خَلْقاً للآخر أولى من العكس فيهما .

وممَّا يدلُّ عليه : أنه لو كان الخَلْقُ غيرَ المخلوقِ ، وكانت القدرةُ متعلِّقةً به دون المخلوقِ . . لم يَجُزْ أن يكونَ المخلوقُ مخلوقاً لمَنْ ليس بقادرٍ عليه ؛ كما لا يصحُّ أن يكون الخَلْقُ خَلْقاً لمن ليس بقادرٍ عليه ، ولأنه لو لم يكن القديمُ قادراً على المخلوق لم يَجُزْ أن يكونَ خالقاً له ؛ ألا ترىٰ لمَّا

استحالَ وصفُهُ بالقدرة علىٰ نفسه . . استحالَ أن يكونَ خالقاً لنفسه ؟!

فإن قيل : إنما استحالَ ذلك في نفس القديم لأنه لم يقع تحتَ قدرةٍ ، ولا تحتَ خلقٍ واقعٍ بقدرةٍ .

قيل : لو استحالَ وقوعُهُ تحتَ القدرة . . استحالَ وقوعُهُ تحتَ الخَلْقِ .

وممَّا يدلُّ علىٰ فساد قولهم في هـٰذا الباب : أن يقالَ لهم : إذا جاز أن يكونَ بعضُ الحوادث واقعاً من قادرٍ عليه ، وبعضُها واقعاً لا من قادر عليه . . فلِمَ لا يجوز أن يكونَ بعضُها واقعاً من فاعلٍ ، وبعضُها مُستغنياً [عن] فاعل ؟![1] كما زعم ثُمامةُ[2] : أن الأفعالَ المُتولِّدةَ لا فاعلَ لها[3]

وما الفرقُ بين حاجة جميعها إلىٰ فاعلٍ من غير اختصاصِ هـٰذه الحاجة ببعضها دون بعضٍ ، وبين حاجةِ جميعها إلىٰ قادرٍ عليها من غير اختصاصِ بعضِها بهـٰذه الحاجة دون بعضٍ ؟!

[استدلالُ الكراميةِ المجسمةِ علىٰ تغايرِ الخَلْقِ والمخلوقِ]

واستدلَّ هـٰؤلاء المجسِّمةُ علىٰ زعمها أن الخَلْقَ غيرُ المخلوقِ : بأنهما يجريان مَجرى الضَّربِ والمضروبِ ؛ لأنهم يقولون : خَلَقَ يَخْلُقُ خَلْقاً ؛ فهو خَالِقٌ ، وذلك المفعول مَخْلُوقٌ ، كما يقولون : ضَرَبَ يَضْرِبُ ضَرْباً ؛

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (من) .

(٢) هو أبو معن ثمامة بن الأشرس النميريُّ ، تلمذ لأبي الهذيل العلاف ثلاثين سنة ، وإليه تنسب الثمامية ، وكان نديماً للمأمون ، توفي سنة (٢١٣هـ) ، ذكره قاضي المعتزلة عبد الجبار في الطبقة السابعة من « طبقات المعتزلة » (ص٢٧٢) .

(٣) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٤٠٧) .

فهو ضَارِبٌ ، وذاك مَضْرُوبٌ ، فلمَّا كان الضربُ غيرَ المضروبِ . . وجب أن يكونَ الخَلْقُ غيرَ المخلوقِ .

واستدلُّوا بقوله عزَّ وجلَّ : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ [النحل : ٤٠] ، **قالوا :** وفي هٰذا دليلٌ علىٰ أن قولَهُ : « كن » خَلْقٌ للمخلوق ، وتكوينٌ له .

واستدلُّوا أيضاً بقوله عزَّ وجلَّ : ﴿ مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ ﴾ [الكهف : ٥١] ، **وقالوا :** قد علمنا أنهم قد شاهدوا أعيانَ السماواتِ والأرض ، وشاهدوا أنفسَهم ، وقد أخبَرَ أنه لم يُشهِدْهم خَلْقَها ، فدلَّ علىٰ أن الذي أشهدَهم غيرُ الذي لم يُشهِدْهم .

فيقال لهم : لم قِستُم الخَلْقَ والمخلوقَ في التفريق بينهما على الضَّربِ والمضروبِ ؟

فإن قالوا : جمعنا بينهما من طريق المعنىٰ دونَ اللفظِ .

قيل : ما ذلك المعنى الذي يُوجبُ التسويةَ بينهما ؟ فلن يجدوا إليه سبيلاً

وإن قالوا : جمعنا بينهما من طريق إمكانِ التصريفِ فيهما ، علىٰ مجرىٰ عادةِ الناس في ألفاظهم .

قيل : يلزمُكم علىٰ هٰذا أن يكونَ الحالُّ غيرَ الحلولِ ؛ لأنهم قد قالوا : حَلَّ العرضُ في الجسم يَحُلُّ حُلُولاً فهو حَالٌّ فيه ، والجسمُ مَحَلٌّ له ومَحْلُولٌ فيه ، **فيلزمكم :** أن يكونَ الحلولُ معنىً يَحُلُّ به العرضُ في المَحَلِّ .

فإن قالوا بذلك . . لزمهم : أن يكونَ ذلك الحلولُ أيضاً حالاً لمعنىً سواه ، واتَّصلَ ذلك بإثبات معانٍ لا نهايةَ لها كما ذهب إليه معمر[1] ، وذلك خلافُ أصلهم .

وإن امتنعوا من ذلك وقالوا : إن الحلولَ ليس بمعنىً أكثرَ من الحالِّ . . نقضوا استدلالَهم بالتصريف والاشتقاق .

ثم يقال لهم : إن الضربَ إنما كان غيرَ المضروبِ لوجود المضروبِ غيرَ مضروبٍ ، فلمَّا صار مضروباً بعد أن لم يكن مضروباً . . افتقرَ إلىٰ معنىً يصيرُ به مضروباً ، ويستحيلُ وجودُ المخلوقِ غيرَ مخلوقٍ ، فلم يكن فيه عِلَّةٌ توجب الافتقارَ إلىٰ خَلْقٍ هو غيرُهُ .

وأيضاً : لمَّا كان المضروبُ غيرَ الضربِ . . استحالَ وجودُ مضروبٍ يكون مضروباً ، فلو كان واجباً أن يكونَ المفعولُ غيرَ الفعل . . لاستحالَ أن يكونَ بعضُ المفعولات فِعلاً ، فلمَّا كان فعلُ الإنسان مفعولاً لله عزَّ وجلَّ عندنا وعندهم . . بطلَ قولُهم بوجوب كون المفعول غير الفعل .

وأمَّا قولُهُ عزَّ وجلَّ للشيء : ﴿ كُن ﴾ . . فهو عندنا قولٌ أزليٌّ غيرُ حادثٍ ، وليس معهم دليلٌ علىٰ حدوثه حتىٰ يُسلَّم دليلُهم منه .

وأمَّا قولُهُ : ﴿ مَا أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ ﴾ . . فمعناه : أنِّي لم أستعنْ بهم في خَلْقِها ، ولم أُشهدْهم حالَ خَلْقِها ، وأراد بذلك التنبيهَ على انفراده بالخَلْقِ والتدبيرِ ، والقضاءِ والتقديرِ .

---

(١) انظر (١/٦٢٦ ـ ٦٢٧) .

واستدلَّ بعضُ الكراميَّةِ بأن قال : (لو لم يكن بين الخَلْقِ والمخلوق واسطةٌ . . لم يكن المخلوقُ بأن يكونَ مخلوقاً لخالقهِ أولىٰ منه بأن يكونَ مخلوقاً لغيره) .

فيقالُ له : يلزمُك علىٰ هـٰذا الاعتلال إثباتُ واسطةٍ بين الخالق والخَلْقِ ؛ لأنه يمكن أن يقال : لولا وجودُ واسطةٍ بين الخالق والخَلْقِ . . لم يكن الخَلْقُ بأن يكونَ خَلْقاً له أولىٰ بأن يكونَ لغيرِهِ ، أو مِنْ غيرِهِ ، فإن لم يجب بذلك ثبوتُ واسطةٍ بين الخالق والخَلْقِ القائمِ به عندكم . . لم يجب أيضاً ثبوتُ واسطةٍ بين الخالق والمخلوق .

فإن قال : بين الخالق والمخلوق واسطةٌ ؛ وهي القدرةُ .

قيل : هلَّا اكتفيتُم بهـٰذه الواسطة بين الخالق والمخلوق ؟!

وقيل لهم : إن كان لا بدَّ من واسطةٍ بين الخالق والمخلوق . . فلا يجوز أن تكونَ تلك الواسطةُ القدرةَ علىٰ أصلكم ؛ لأنها إذا صَلَحت للضدَّينِ لم يَجُزْ أن تكونَ عِلَّةً لأحدهما دون الآخر ، علىٰ أن الواسطةَ التي تكونُ عِلَّةً أو سبباً اختلفا فيها[1]

فأمَّا واسطةٌ لا تُوجبُ الفعلَ ؛ كقدرة القديم . . فليست بسبب للخَلْقِ ؛ لأنه كان جائزاً أن تُوجَدَ أبداً ولا يَفعلَ بها فِعلاً ، ووجودُ الخَلْقِ عند الكراميَّةِ موجبٌ وجودَ المخلوق لا محالةَ ، فبطل اعتبارُ أحدِهما بالآخر ، والله أعلم[2]

---

(١) فقال أبو يعقوب الجرجاني : إن الخلق علة للمخلوق ، وقال الباقون من الكرامية : إنها سبب ، كما تقدم (١/ ٤١٩) .

(٢) بقي أن السادة الماتريدية قالوا بالتفريق بين الخَلْق والمخلوق ، لـٰكن لا بالمنحى الذي=

● ● ●

= نحا له الكرامية ، بل لثبوت صفة التكوين عندهم ؛ قال العلامة السعد في « شرح العقائد النسفية » (ص١٩١) : (وهو المعنى الذي يعبَّرُ عنه بالفَعل والخَلْق والتخليق والإيجاد والإحداث والاختراع ونحو ذلك ، ويفسَّرُ بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود) .

وقال أيضاً (ص١٩٦) : (« وهوغير المكوَّن عندنا » ؛ لأن الفعل يغاير المفعول بالضرورة ؛ كالضرب مع المضروب ، والأكل مع المأكول) .

ثم قال (ص١٩٧) مبيِّنا تحقيق الأشاعرة في هـٰذه المسألة : (من قال : « التكوين عين المكوَّن » . . أراد أن الفاعل إذا فعل شيئاً فليس ها هنا إلا الفاعلُ والمفعول ، وأما المعنى الذي يعبَّر عنه بالتكوين والإيجاد ونحو ذلك . . فهو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول ، ليس أمراً محققاً مغايراً للمفعول في الخارج ، ولم يرد أن مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكوَّن ليلزم المحالات .

وهـٰذا كما يقال : إن الوجود عينُ الماهية في الخارج ؛ بمعنىٰ أنه ليس في الخارج للماهية تحقُّقٌ ولعارضها المسمَّىٰ بالوجود تحقُّق آخر حتىٰ يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد ، بل الماهية إذا كانت فكونها هو وجودها ، لـٰكنهما متغايران في العقل ؛ بمعنىٰ : أن للعقل أن يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس) .

الفصل الثاني
في إبطال قول الكرامية بحدوث الحوادث
في ذات القديم سبحانه وتعالىٰ

أجمع أصحابُنا مع المعتزلةِ والنجاريَّةِ والجهميةِ والخوارجِ : علىٰ إحالة حدوثِ الحوادثِ في ذات القديم عزَّ وجلَّ .

وزعمت الكراميَّةُ : أن معبودَهم مَحلٌّ للحوادث التي هي أقوالُهُ وإرادتُهُ وأكوانُهُ وتسمُّعُهُ وتبصُّرُهُ ، وزعموا : أنه الآن يستحيلُ أن يخلوَ من الحوادث وإن كان سابقاً لها خالياً منها في الأزل .

والقولُ بهـٰذا الذي ذهبوا إليه يؤدِّي : إلى القولِ بقدم العالم ، أو إلى القولِ بحدوث القديم .

وبيانُهُ : أنَّا إنما عَلِمْنا حدوثَ الأجسام بكونها غيرَ سابقةٍ للحوادث ، وإنما عَلِمْنا أنها غيرُ سابقةٍ للحوادث بكونها [مَحالَّ] للحوادث[1] ، فإذا جاز عند الكراميَّةِ وجودُ جسمٍ هو محلٌّ للحوادث ، وهو لا يخلو منها في المستقبل ، وقد كان مع ذلك سابقاً لها ، خالياً منها في الأزل . . لم نأمن أن تكون سائرُ الأجسامِ سابقةً للأعراض الحادثة فيها ، وإن كانت لا تخلو منها في المستقبل .

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (محالاً) .

فإن قالوا : الأجسامُ لا تُعقَلُ موجودةً إلا مجتمعةً متماسَّةً ، أو مفترقةً متباينةً ، واجتماعُها وافتراقُها حادثان ، وما لا يخلو من الحوادث فهو مُحدَثٌ .

قيل : كذلك لا يُعقَلُ وجودُ حيٍّ يخلو من الإرادة وضدِّها ، ومن القول وضدِّه ، والقولُ والإرادةُ وأضدَّادُهما عندكم حوادثُ ، فإن ساغ لكم إثباتُ حيٍّ قد خلا في الأزل عن الإرادة والقولِ وضدِّهما ، وإن كان لا يخلو منهما الآن في المستقبل . . لساغ لإخوانكم من الدهريَّةِ أن يقولوا بانفكاك الأجسام في الأزل عن الحوادثِ ، وإن كانت لا تخلو منها الآن في المستقبل[1] ، ومن لزمَهُ هٰذا علىٰ أصلِهِ . . فقد لزمَهُ القولُ بقدم العالم علىٰ أصلِهِ .

ثم يقال لهم : إن كان ذاتُ القديم سبحانَهُ عندكم يحتملُ أنواعاً للحوادث . . وجب أن يكونَ مُحتَمِلاً لجميع أنواع الحوادث التي تَحُلُّ في الأجسام ؛ كالجوهر لمَّا احتملَ نوعاً من الحوادث . . احتملَ كلَّ نوعٍ منها .

وعلى العكس من هٰذا قولُنا في ذات القديم : لمَّا صحَّ قيامُ صفةٍ قديمةٍ به . . صحَّ قيامُ كلِّ صفةٍ قديمةٍ به ، ولو احتمل ذاتُهُ جميعَ الحوادث كان مُحدَثاً مثلَها ، كذلك لو كان يَحتَمِلُ بعضَ الحوادث . . وجب حدوثُهُ واحتمالُهُ لجميع أنواعه[2] ، وذلك فاسدٌ ، فما يؤدِّي إليه مثلُهُ .

---

(١) وهم في هٰذا الموطن : الفلاسفة المثبتون لـ (الهَيُولىٰ) ، والمثبتون لقدم العالم بالمادة ، لا بالصورة والعَرَض على اعتقاد الأكثر منهم . انظر « الشامل في أصول الدين » (ص١٨٦) .

(٢) لأن من كان من صفة نفسه الوصفُ بالعَرَض . . استحال انفكاكه عنه ؛ كالجوهر لمَّا كان من صفة نفسه احتمالُ العرض . . وجب وصفه ببعضها

ومِمَّا يدلُّ علىٰ إبطال قولهم في هـٰذا الباب : أن يقالَ لهم : إذا زعمتم أن قولَ الله عزَّ وجلَّ وإرادتَهُ عرضانِ حادثان في ذاته ، مع كونه في الأزل مُريداً قائلاً . . فما أنكرتم من أن يكونَ عِلمُهُ أيضاً عَرَضاً حادثاً في ذاته ، وإن كان هو سبحانَهُ عالِماً في الأزل ؟!

فإن قالوا : لو كان علمُهُ حادثاً في ذاتِهِ لم يصحَّ إحداثُهُ إلا بعلم موجودٍ قبلَهُ .

قيل : ولو كانت إرادتُهُ حادثةً فيه لم يصحَّ منه إحداثُها إلا بإرادةٍ موجودةٍ مثلِها !

فإن قالوا : إرادتُهُ الحادثةُ في ذاته تختصُّ بالحدوث بإرادةٍ قديمةٍ .

قيل : فما أنكرتم أن يكونَ له علمٌ مُحدَثٌ يقوم بذاته ، ويكونَ هذا العلمُ مختصّاً بالحدوث فيه بعلمٍ قديمٍ عَلِمَ به حدوثَ هـٰذا العلمِ الحادث فيه ؟!

وإن قالوا : لو كان عِلْمُهُ حادثاً . . كان قبل حدوثِ العلمِ له ناقصاً .

قيل : ولو كانت إرادتُهُ حادثةً . . كان قبلَ حدوثِها ناقصاً ؟! ولو كان قولُهُ حادثاً فيه . . لكان قبلَ حدوثه ناقصاً ؟! فإن لم يجب هـٰذا في الإرادة والقول . . لم يجب مثلُهُ في العلمِ وحدوثِهِ .

وإذا بطل القولُ بحدوث العلمِ فيه . . بطلَ القولُ بحدوث الإرادةِ والقولِ والكونِ فيه ، والله أعلم .

❁ ❁ ❁

الفصل الثالث من هذا الباب
ما يؤدي إليه القول بحلول الحوادث فيه
من مضاهاة القائل به للدهرية والملحدة

اعلمْ : أن الكراميَّةَ بإجازتهم حدوثَ الحوادث في ذات الباريْ عزَّ وجلَّ قد صاروا من جملة أهل البغي والضلالِ ، واستحقُّوا ما حلَّ بهم من الخزي والنَّكال ؛ وذلك أنهم في فَرْقِهم بين الخَلْقِ والمخلوق ، ودعواهم أن الخَلْقَ حادثٌ في ذات الباريْ عزَّ وجلَّ . . مضاهون للدهريَّةِ من عشَرةِ أوجه :

أحدُها : أن الدهريَّةَ قالت : إن الأجسامَ والألوانَ والطعومَ والروائحَ ليست بخَلْقٍ لأحد ، وكذلك قالت الكراميَّةُ ؛ لأن الخَلْقَ عندَهم : هو الفعلُ الحادثُ في ذات الباريْ عزَّ وجلَّ دون غيرِه من الحوادث .

والوجهُ الثاني : أن الدهريَّةَ قالت : لا يجوز إثباتُ إلـٰهٍ خَلَقَ الخَلْقَ ، وقالت الكراميَّةُ : لا يجوز أن يقالَ : إن الله خَلَقَ الخَلْقَ ، وإنما يقال : خَلَقَ المخلوقَ ، والمخلوقُ غيرُ الخَلْقِ .

والوجهُ الثالثُ : أن الدهريَّةَ زعمت : أن الأجسامَ والألوانَ والروائحَ والطعومَ لم يقع وجودُها بقدرةِ قادرٍ عليها ، ولا يجوز وصفُها بأنها مقدورةٌ قبلَ وجودِها ، ولا أنها الآن مقدورةٌ لأحدٍ ، وكذلك قالت الكراميَّةُ ؛ لأن المقدورَ عندَهم إنما هو الخَلْقُ الحادثُ في ذات الباريْ عزَّ وجلَّ ، وهـٰذه

المخلوقاتُ المشاهدةُ واقعةٌ بالخَلْقِ لا بالقدرة .

والوجهُ الرابعُ : أن الدهريَّةَ أحالت قولَ من يقولُ بإلـٰهٍ فعلَ الفِعلَ ، وكذلك زعمت **الكراميَّةُ** ؛ لأنه لا يقالُ عندهم : إن الله فعلَ الفِعلَ ، وإنما يقال : فعلَ المفعولَ الذي هو غيرُ فِعْلِهِ .

والوجهُ الخامسُ : أن الأزليَّةَ من الدهريَّةِ زعموا : أن الأعراضَ التي في الأجسام لا يجوزُ عدمُها ، وإنما يَظهرُ بعضُها ، ويَكمُنُ بعضُها ؛ فتختلفُ هيئاتُ الجسمِ بظهور ما فيه من الأعراض وكمونِهِ ، لا لحدوث عرضٍ ولا لعدمِهِ ، وزعم **أكثرُ الكراميَّةِ** : أن الأعراضَ الحادثةَ في ذات البارئ عزَّ وجلَّ لا يجوزُ عدمُها ، وقد قال **أكثرُهم** : باستحالة عدم الأجسام أيضاً ، وهـٰذا بعينه قولُ **الثنويَّةِ** الذين أحالوا عدمَ النورِ والظلامِ[١] ، كما أن ذلك الأوَّل قولُ الأزليَّةِ من الدهريَّةِ .

والوجهُ السادسُ : أن أهلَ الطبائع زعموا : أن الطبعَ معنىً يتولَّدُ منه أعراضٌ وحركاتٌ وأجسامٌ كثيرةٌ من غير أن يَقدِرَ أحدٌ علىٰ خَلْقِ مثلِ ما تولَّدَ عن الطبع[٢] ، وزعمت **الكراميَّةُ** : أن الخَلْقَ الحادثَ عندهم في ذات معبودهم تحدثُ عنه أجسامٌ وألوانٌ وحوادثُ كثيرةٌ لا يُوصَفُ أحدٌ بالقدرة عليها ولا علىٰ تركها ، **فالخَلْقُ الذي قالوا به بمنزلة الطبع الذي قال به أهلُ الطبائع** .

والوجهُ السابعُ : أن الدهريَّةَ أحالت وقوعَ الأفعال باختيار فاعلٍ

---

(١) انظر « تمهيد الأوائل » (ص٧٨) .

(٢) انظر « تمهيد الأوائل » (ص٥٣) .

وإرادتِهِ ، وزعمت الكراميّةُ : أن الحوادثَ الحادثةَ في ذات البارئ عزَّ وجلَّ لم تَحدُثْ فيه باختيارٍ ولا بإرادةٍ .

والوجهُ الثامنُ : **أن طائفةً من الدهرية قالت** بقدم الأجسام وحدوثِ ما فيها من الأعراض ، **وزعموا** : أن الأجسامَ سابقةٌ للأعراض الحادثة فيها ، **وزعمت الكراميّةُ** : أن الجسمَ القديمَ كان خالياً من الأعراض ، وهو الآنَ لا يخلو من تلك الأعراضِ الحادثةِ .

والوجهُ التاسعُ : **أن قولَهم** بجسمٍ واحدٍ قديمٍ لم يكن فيه أعراضٌ ثمَّ حدثت فيه الأعراضُ . . كقولِ **أصحاب الهَيُولىٰ** بجوهرٍ واحدٍ قديمٍ لم تكن فيه أعراضٌ ثم حدثت فيه الأعراضُ(١) ، **وإن فارقوا الأزليّةَ** في قولها بأجسامٍ كثيرةٍ في الأزل مع أعراضٍ أو بلا عرضٍ فيها

والوجهُ العاشرُ : **أن الدهريّةَ زعمت** : أن الأعراضَ حالّةٌ في أجسامٍ قديمةٍ ، وهي غيرُها ، وهي متغايرةٌ في أنفسها ، **وزعمت الكراميّةُ** : أن المعانيَ القائمةَ بالقديم سبحانَهُ كلُّها أعراضٌ حالّةٌ فيه ، وهي متغايرةٌ مختلفةٌ في أنفسها ، ومنها متفقةٌ .

وامتنع أصحابُنا من إطلاق لفظِ التغايرِ والاختلاف على الصفات القائمة بالله عزَّ وجلَّ ؛ لاستحالة عدمِ بعضِها مع وجود الباقي منها ، وأحالوا وصفَها بالحلول فيه(٢)

فهـٰذه عشَرةُ أوجهٍ من وجوه مضاهاتِهم الدهريّةَ في فَرْقِهم بين الخَلْقِ

---

(١) انظر « تمهيد الأوائل » (ص٥٢) ، و« تهافت الفلاسفة » (ص١٠٨ ، ١٤٤) .

(٢) انظر (١/ ٢٧٨)

والمخلوقِ ، وفي إجازتهم حلولَ الحوادثِ في ذات القديم عزَّ وجلَّ .

ولقد ألزمتهم هـٰذه الوجوهَ يوماً في مجلس رئيسِ هراةَ أبي عامر عدنانَ بنِ محمد الضبيِّ[1] ، فما أجابوا عنها بأفصح من السكوت ، وقال لهم حينئذ بعضُ الحاضرين : ما أنتم والدهريَّةُ إلا كقَطْرتَيْ دِيْمَةٍ ، وقِنْوَيْ نخلةٍ[2] ، وصِنْوَيْ أَثْلةٍ[3] ، ورَضِيعَيْ لِبانٍ ، وشَريكَيْ عِنانٍ[4] ، فلم يفهم الأغتامُ معنىٰ هـٰذا الكلامِ[5] ، وأجابوا بالقيام عن ذلك المقامِ ، وهكذا يفعلُ الله بأهل الضلالِ .



---

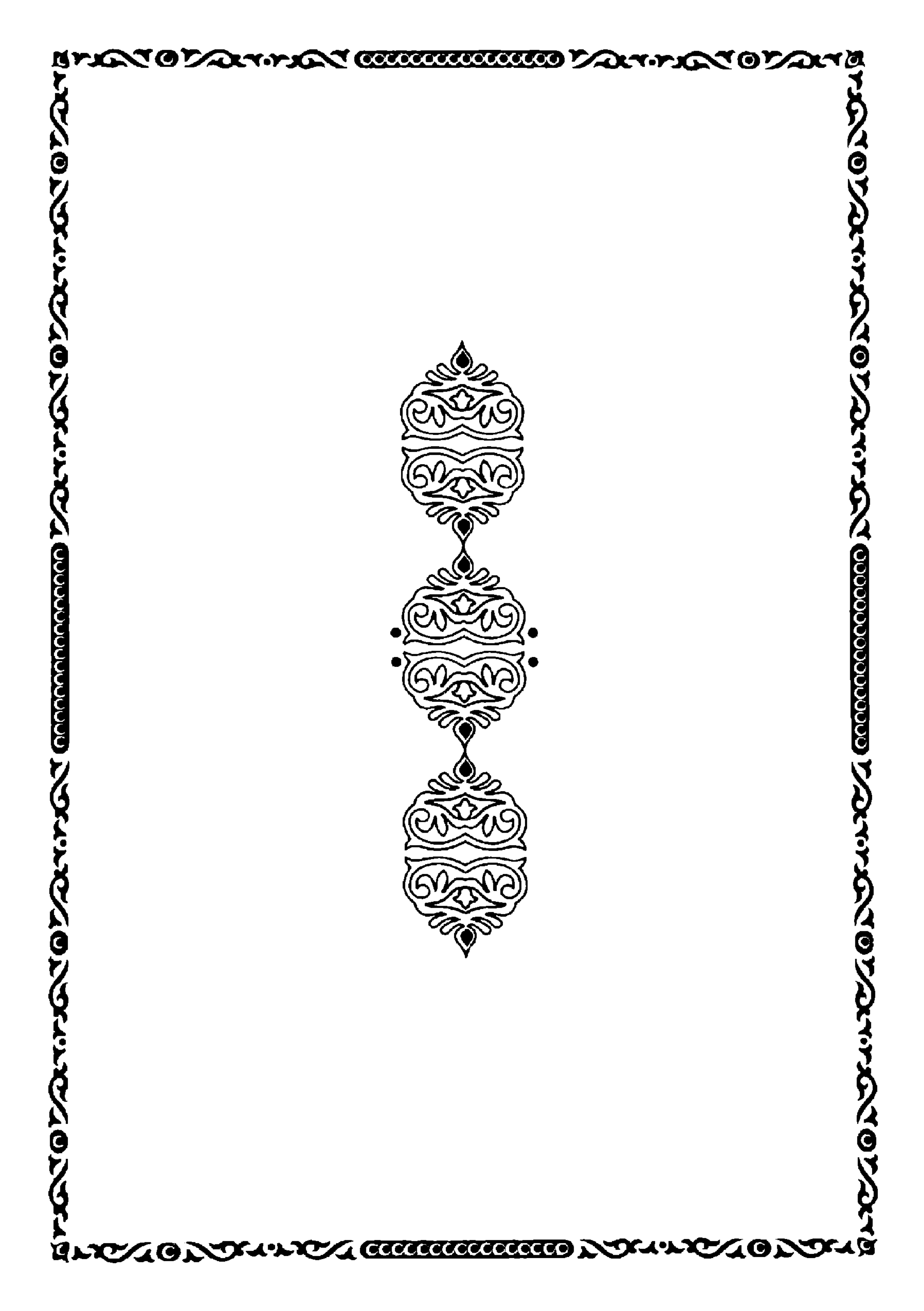
(١) المتوفىٰ سنة (٤٠٥هـ) ، وكان ممن اشتغل برواية الآثار ، ولا يظهر أنه كان من الكرامية ، وإنما هو والي هراة ؛ تلك المدينة التي كانت تغلي وتفور بالمشبهة والمجسمة في القرن الخامس والسادس ، والغورية الذين تملَّكوا عليها كانوا كرامية أيضاً ، غير أن بعضهم انقلب إلى المذهب الشافعي وسلمت عقيدته ، وتاب علىٰ يد الإمام الرازي في القرن السادس منهم جماعة كثيرة . انظر مقدمة « تأسيس التقديس » (ص١٨) .

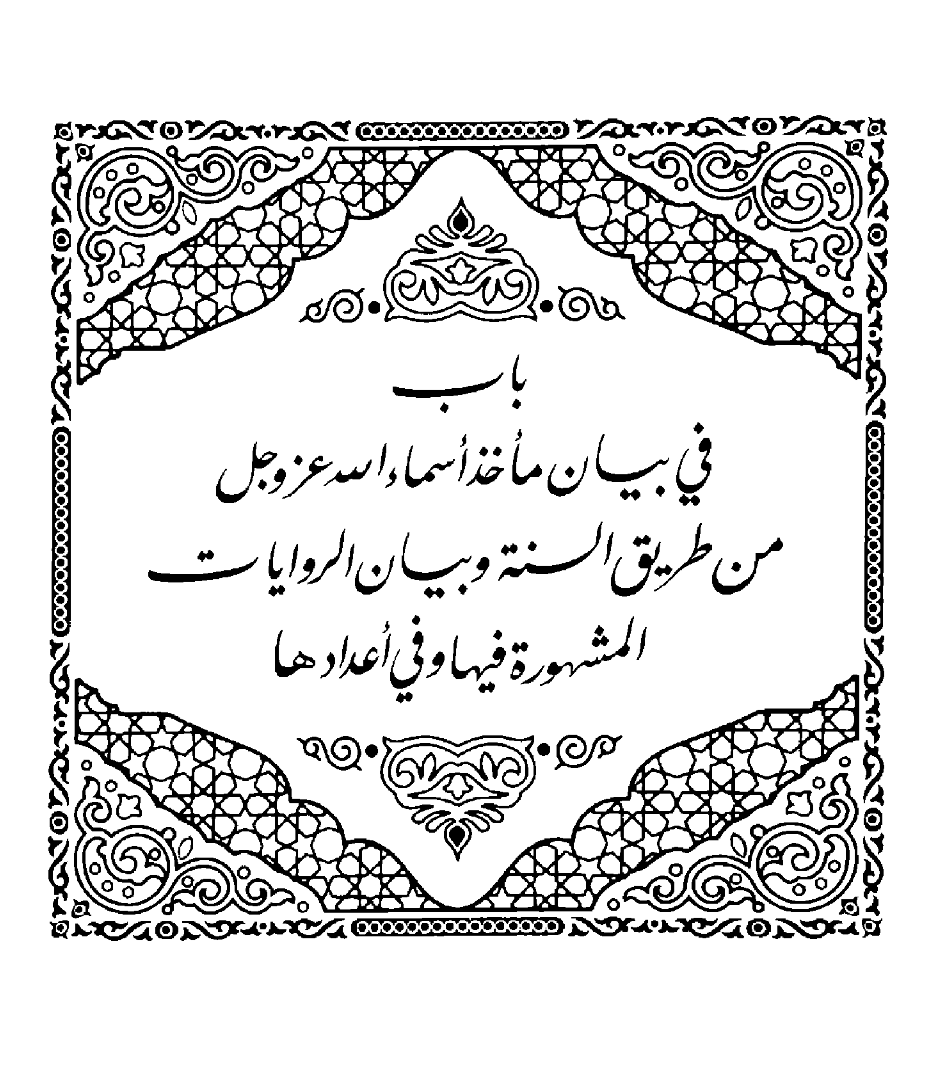
(٢) **القِنْوُ** : بالكسر ؛ هو عذق النخلة بما فيه من الرطب . انظر « تاج العروس » (ق ن و) .

(٣) **الأثلة** : شجر عظيم لا ثمر له . انظر « المصباح المنير » (أ ث ل) .

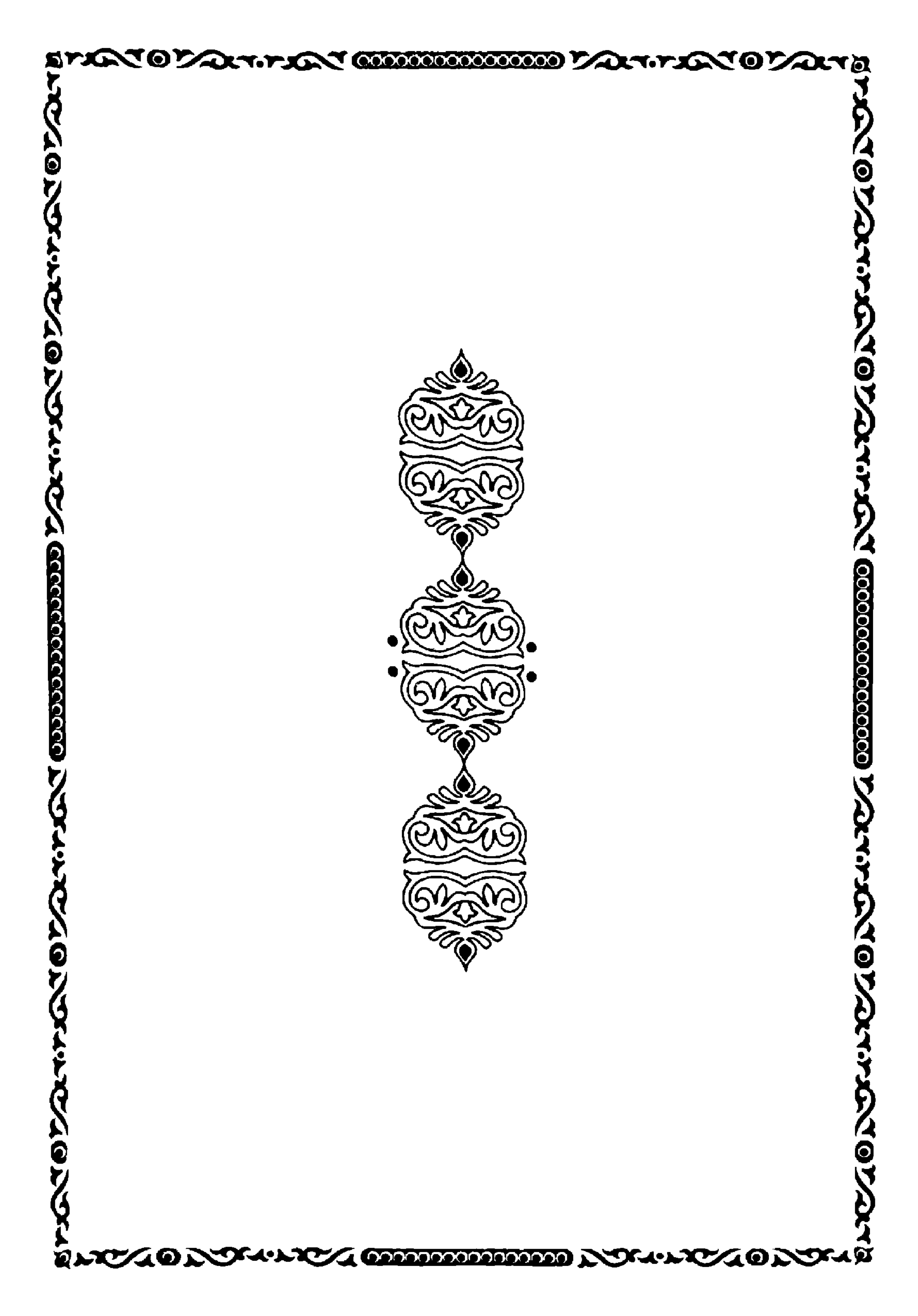
(٤) **شركة العِنان** : هي شركة علىٰ معلوم مخصوص دون سائر الأموال ، وسميت **بالعِنان** : من عنَّ لهما شيء فاشتركا فيه ، أو من عِنان الفرس ؛ لأن الشريك يملك بها التصرف في مال الغير . انظر « المصباح المنير » (ع ن ن) .

(٥) **الأغتام** : جمع غُتْمي ؛ من الغُتْمة ؛ وهي العجمة في المنطق ، ورجل غُتْميٌّ : لا يفصح شيئاً . انظر « تاج العروس » (غ ت م) .





باب
في بيان مأخذ أسماء الله عز وجل من طريق السنة وبيان الروايات المشهورة فيها وفي أعدادها



باب
في بيان مأخذ أسماء الله عز وجل من طريق السنة
وبيان الروايات المشهورة فيها وفي أعدادها

قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَـٰٓئِهِۦ ﴾ [الأعراف : ١٨٠] ، وقد ورد في تفسير أسمائه عزَّ وجلَّ أخبارٌ عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم ، اقتصرنا منها على ما حضرنا إسنادُهُ :

فمنها : ما أخبرنا به أبو عمرو محمَّد بن أحمدَ بن حمدانَ الحِيريُّ رحمه الله قال[١] : أخبرنا أبو يعلى أحمدُ بن علي بن المثنَّى الموصليُّ قال[٢] : حدثنا أبو خيثمةَ قال : حدثنا ابن عيينةَ ، عن أبي الزناد ، عن عبد الرحمـٰن بن هُرْمُزَ ، عن أبي هريرة روايةً قال : « للهِ [تسعةٌ][٣] وتسعونَ اسماً ، مئةٌ غيرَ واحدٍ[٤] ، مَنْ حَفِظَها دخلَ الجنَّةَ ، وهو وترٌ يحبُّ الوترَ » .

---

(١) انظر الحديث عنه ضمن شيوخ المصنف (١/ ٣١) ، وهو على إمامته في الحديث قد كان مقرئاً نحوياً زاهداً ؛ أدرك أبا عثمان الحيري الزاهد وحسبك به .

(٢) هو أبو يعلى الموصلي صاحب « المسند » ، وقد رواه في « مسنده » (٦٢٧٧) بلفظه هنا .

(٣) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (تسع) .

(٤) في (أ) : (واحدة) ، قال الحافظ القسطلاني في « إرشاد الساري » (٤/ ٤٥٦) : (ولأبي ذر « إلا واحدة » بالتأنيث ؛ ذهاباً إلى معنى التسمية ، أو الصفة ، أو الكلمة) .

قال الشيخ أبو منصور عبدُ القاهر رضي الله عنه :

هـٰذا حديثٌ صحيحٌ رواه محمَّدُ بن إسماعيلَ البخاريُّ في كتابه « الصحيح » عن عليِّ بن المدينيِّ عن سفيانَ بن عيينةَ[1] ، ورواه مسلمُ بن الحجَّاج النيسابوريُّ في مسنده « الصحيح » عن عمرو الناقدِ ، وعن أبي خيثمةَ[2] .

أمَّا طريقُ البخاريِّ : فحدثنا به أبو الحسن عليُّ بن أحمدَ بن عبد العزيز الجرجانيُّ قال[3] : حدثنا محمَّدُ بن يوسفَ الفِرَبْرِيُّ ، عن محمَّدِ بن إسماعيلَ البخاريِّ .

وأمَّا روايةُ مسلم بن الحجَّاج : فأخبرنا [بها] أبو عبد الله محمَّدُ بن يزيدَ الجُوريُّ العَدْلُ[4] ، وأبو أحمدَ بن عيسى الجَلُودِيُّ ؛ قالا أخبرنا أبو إسحاقَ إبراهيمُ بن سفيانَ ، عن مسلم بن الحجَّاج .

ومنها : ما أخبرنا به أبو بكر أحمدُ بن إبراهيمَ بن إسماعيلَ الإسماعيليُّ بجرجانَ[5] ، وأبو عمرو محمَّدُ بن جعفر بن محمَّد بن مطر[6] ، وأبو عمرو

---

(١) صحيح البخاري (٦٤١٠) .

(٢) صحيح مسلم (٢٦٧٧) .

(٣) المتوفىٰ سنة (٣٦٦هـ) ، أحد رواة « صحيح البخاري » عن الفربري . انظر « سير أعلام النبلاء » (١٦/ ٢٤٧) .

(٤) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (به) ، والجوري يعرف بالجوزي أيضاً . انظر « الأنساب » (٣/ ٣٩٨ ، ٤٠٨) .

(٥) المتوفىٰ سنة (٣٧١هـ) ، إمام أهل جرجان ، والمرجوع إليه في الفقه والحديث . انظر « طبقات الشافعية الكبرىٰ » (٣/ ٧) .

(٦) المتوفىٰ سنة (٣٦٠هـ) ، الإمام القدوة ، شيخ العدالة ببلده . انظر « سير أعلام النبلاء » (١٦/ ١٦٢) .

محمَّدُ بن أحمدَ بن حمدانَ الحِيريُّ بنيسابور ؛ قالوا جميعاً : حدثنا أبو العبَّاس الحسنُ بن سفيانَ قال : حدثنا صفوانُ بن صالح الدمشقيُّ قال : حدثنا الوليدُ بن مسلم قال : حدثنا شعيبُ بن أبي حمزة ، عن أبي الزِّناد ، عن الأعرج ، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسولُ الله صلى الله عليه وسلم : « للهِ تسعةٌ وتسعونَ اسماً ، مئةٌ إلا واحدةً[1] ، وإنَّهُ وترٌ يحبُّ الوترَ ، ومَنْ أحصاها دخلَ الجنَّةَ .

هو اللهُ الذي لا إلـٰهَ إلا هو ، الرحمـٰنُ ، الرحيمُ ، الملكُ ، القدُّوسُ ، السلامُ ، المؤمنُ ، المهيمنُ ، العزيزُ ، الجبَّارُ ، المتكبِّرُ ، الخالقُ ، البارئُ ، المصوِّرُ ، الغفَّارُ ، القهَّارُ ، الوهَّابُ ، الرزَّاقُ ، الفتَّاحُ ، العليمُ ، القابضُ ، الباسطُ ، الخافضُ ، الرافعُ ، المُعِزُّ ، المُذِلُّ ، السميعُ ، البصيرُ ، الحكمُ ، العَدْلُ ، اللطيفُ ، الخبيرُ ، الحليمُ ، العظيمُ ، الغفورُ ، الشكورُ ، العليُّ ، الكبيرُ ، الحفيظُ ، المقيتُ ، الحسيبُ ، الجليلُ ، الكريمُ ، الرقيبُ ، المجيبُ ، الواسعُ ، الحكيمُ ، الودودُ ، المجيدُ ، الباعثُ ، الشهيدُ ، الحقُّ ، الوكيلُ ، القويُّ ، المتينُ ، الوليُّ ، الحميدُ ، المُحصِي ، المبدئُ ، المعيدُ ، المحيي ، المميتُ ، الحيُّ ، القيومُ ، الواجدُ ، الماجدُ ، الواحدُ ، الصمدُ ، القادرُ ، المقتدرُ ، المقدِّمُ ، المؤخِّرُ ، الأوَّلُ ، الآخرُ ، الظاهرُ ، الباطنُ ، البَرُّ ، التوَّابُ ، المُنتقِمُ ، العفوُّ ، الرؤوفُ ، مالكُ الملكِ ، ذو الجلالِ والإكرامِ ، الوالِي ، المتعالِي ، المُقسِطُ ، الجامعُ ، الغنيُّ ، المغنِي ،

---

(١) قوله : (واحدة) هي رواية لأبي ذر الهروي ، وانظر ما تقدم تعليقاً (١/ ٤٤٥) .

الدافعُ[1] ، الضارُّ ، النافعُ ، النورُ ، الهادِي ، البديعُ ، الباقِي ، الوارثُ ، الرشيدُ ، الصبورُ »[2]

قال عبدُ القاهر :

هٰذا حديثٌ كبيرٌ جليلٌ ، قد حدَّثَ به الأئمَّةُ عن صفوانَ بن صالح ، وحدَّثَ به جماعةٌ من الأئمَّةِ عن الحسن بن سفيانَ .

سمعتُ أبا بكر أحمدَ بن إبراهيمَ الإسماعيليَّ يقول : (كتب عبدُ العزيز بن منيبٍ وعبدُ الله بن زيدانَ البجليُّ هٰذا الحديثَ عن الحسن بن سفيانَ)[3] ، ولم يخرِّج البخاريُّ ولا مسلمٌ هٰذا الحديثَ علىٰ إخراجه في

---

(1) في (ب) وحدها : (المانع) ، والمثبت هو المراد هنا ؛ بدليل ما سيأتي تفصيله من كلام المصنف (١/ ٤٥١) .

(2) ورواه الترمذي (٣٥٠٧) ، وابن ماجه (٣٨٦١) ، وابن حبان في « صحيحه » (٨٠٨) بتفصيل الأسماء كما هنا ، وحسَّنَ الإمام النووي رحمه الله **هٰذه الرواية في « الأذكار »** (**باب أسماء الله الحسنىٰ**) ، وانظر « فتح الباري » (١١/ ٢١٤) ، ورواه البيهقي في « الاعتقاد » (١٦) ، وفي « شعب الإيمان » (١٠١) وقال : (وذكر الأستاذ أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الإسفراييني قوله : « من أحصاها دخل الجنة » يريد : من علمَها ، وذكر أن من هٰذه الأسماء ثمانية وعشرين اسماً للذات ، وثمانية وعشرين اسماً لصفات الذات ، وثلاثة وأربعين اسماً للفعل) ، وسيأتي (١/ ٤٥٣) أن المصنف **يرىٰ صحة سند هٰذا الحديث وكذا الحديث الآتي** ؛ وذاك قوله : (بإسنادين صحيحين) .

(3) توفي ابن منيب سنة (٢٦٧هـ) ، ونعته الحافظ الذهبي في « سير أعلام النبلاء » (١٣/ ١٥٠) بالإمام الحافظ ، وتوفي ابن زيدان البجلي سنة (٢٢٢هـ) ، ونعته الحافظ الذهبي في « سير أعلام النبلاء » (١٤/ ٤٣٦) بالإمام الثقة القدوة ، وكتابتهما لهٰذا الحديث عن الحسن بن سفيان صاحب « المسند » وهو من طبقة تلاميذهما . . لها اعتبارٌ كما ذكر المصنف .

كتابيهما[1] ، وإنما ذكرتُهُ شرحاً لحديث سفيانَ بن عيينةَ علىٰ إخراجه في كتابيهما[2] .

وأخبرنا أبو عمرو محمَّدُ بن جعفر بن محمَّد بن مطر قال : حدثنا عبدُ الله بن زيدانَ البجليُّ بالكوفة قال : حدثنا محمَّدُ بنُ عمرَ بن وليد الكِنْديُّ قال : حدثنا خالدُ بن مَخْلَدٍ قال : حدثنا عبدُ العزيز بن حُصَين ، حدثني أيوبُ السَّخْتِيانيُّ وهشامُ بن حسانَ ، عن محمَّد بن سيرينَ ، عن أبي هريرةَ رضي الله عنه ، عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم قال : « إنَّ للهِ تسعةً وتسعينَ اسماً ، مَنْ أحصاها كلَّها . . دخلَ الجنَّةَ .

اسألِ[3] اللهَ ، الرحمـٰنَ ، الرحيمَ ، الإلـٰهَ ، الربَّ ، الملكَ ، القدُّوسَ ، السلامَ ، المؤمنَ ، المهيمنَ ، العزيزَ ، الجبَّارَ ، المتكبِّرَ ، الخالقَ ، البارئَ ، المصوِّرَ ، الحليمَ ، العليمَ ، السميعَ ، البصيرَ ، الحيَّ ، القيُّومَ ، الواسعَ ، اللطيفَ ، الخبيرَ ، البارَّ ، البديعَ ، الغفورَ ، الودودَ ، الشكورَ ، الحميدَ ، المبدئَ ، المعيدَ ، البادئَ ، الأوَّلَ ، الآخرَ ، الظاهرَ ، الباطنَ ، العفوَّ ، الغفَّارَ ، الوهَّابَ ، القادرَ ، الأحدَ ، الصمدَ ، الوكيلَ ، الكافِيَ ، الباقِيَ ، المجيدَ ، المغيثَ ، الدائمَ ، المتعالِ ، ذا الجلالِ[4] ، الوليَّ[5] ، النصيرَ ، الحقَّ ، المُبِينَ ، الوارثَ ،

---

(1) يعني : لم يخرِّجا رواية ذكر الأسماء بالتفصيل مع أنهما خرَّجا أصل الحديث .
(2) إذ روايتهما من طريق سفيان بن عيينة ، فرواه المصنف لأجل تفصيل مجمل هـٰذه الرواية .
(3) في (أ) زيادة : (هو) ، وتحتمل أن تكون (أسألُ) ، والله أعلم .
(4) في رواية البيهقي زيادة : (والإكرام) .
(5) في رواية البيهقي : (المولىٰ) بدل (الولي) .

المتينَ ، الباعثَ ، المُجيبَ ، المحييَ ، المميتَ ، الجميلَ ، الصادقَ ، الحفيظَ ، المحيطَ ، الكبيرَ ، القريبَ ، الرقيبَ ، التوَّابَ ، الفتَّاحَ ، القديمَ ، الوِترَ ، الفاطرَ ، الرزَّاقَ ، العلَّامَ ، العليَّ ، العظيمَ ، الغنيَّ ، المليكَ ، المقتدرَ ، الأكرمَ ، الرؤوفَ ، المدبِّرَ ، المالكَ ، القاهرَ ، الهاديَ ، الشاكرَ ، الكريمَ ، الرفيعَ ، الشهيدَ ، الواحدَ ، ذا الطَّوْلِ ، ذا المعارجِ ، ذا الفضلِ ، الخلَّاقَ ، الجليلَ »[1]

[تأمُّلٌ في الأسماءِ الواردةِ في الحديثَينِ]

وكلٌّ واحدٍ من هـٰذَينِ الحديثَينِ مشتملٌ علىٰ أكثر من الأسماء التسعة والتسعين[2] ، وفي كلِّ واحدٍ منهما ذكرُ أسماءٍ لا تُوجَدُ في الآخر .

ففي الخبر الأوَّلِ ذُكِرَ : البَرُّ دون البارِّ ، وفي الخبر الثاني ذُكِرَ : البارُّ دون البَرِّ ، وإن كان معناهما واحداً .

وفي الخبر الأوَّلِ ذُكِرَ : القهَّارُ دون القاهرِ ، وفي الخبر الثاني ذُكِرَ : القاهرُ دون القهَّارِ ، وكلاهما مشتقٌّ من (القهر) ، وإن كان في القهَّار مبالغةٌ في معنى القهر .

---

(١) رواه بنحوه مع تغاير في بعض الأسماء وترتيبها ابنُ الأعرابي في « معجمه » (١٧٣٥) ، والحاكم في « المستدرك » (١/ ١٧) ، والبيهقي في « الاعتقاد » (١٧) ، غير أن عدَّ الأسماء هنا هو سبعٌ وتسعون ، فيبقى اسمان ، ومما وقع من التغاير والزيادة في رواية البيهقي أسماؤه تعالىٰ : الحنَّان ، المنَّان ، النور ، الكفيل ، القدير ، لـٰكن لم ترد بعض الأسماء الواردة هنا ؛ كالبارِّ ، والغني ، والمجيد .

(٢) عدد الأسماء في الحديث الأول : تسعة وتسعون ، وفي الثاني : سبعة وتسعون .

وفي الأوَّلِ ذُكِرَ : الماجدُ والمجيدُ ، وفي الثاني ذُكِرَ : المجيدُ دون الماجدِ .

وفي الأوَّلِ ذُكِرَ : الواحدُ والأحدُ ، وفي الثاني ذُكِرَ : الأحدُ دون الواحدِ .

وفي الأوَّلِ ذُكِرَ : الوالِي والوليُّ ، وفي الثاني ذُكِرَ : الوليُّ دون الوالِي .

وفي الخبر الأوَّلِ ذُكِرَ : القابضُ ، والباسطُ ، والخافضُ ، والرافعُ ، والمُعِزُّ ، والمُذِلُّ ، والحَكمُ ، والعَدلُ ، والحسيبُ ، والقادرُ ، والمقدِّمُ ، والمؤخِّرُ ، والمنتقمُ ، ومالكُ الملكِ ، والمقسطُ ، والجامعُ ، والمغنِي ، والضارُّ ، والدافعُ ، والنافعُ ، والرشيدُ ، والصبورُ ، فهٰذه اثنان وعشرون اسماً في الخبر الأوَّلِ زائدةٌ علىٰ ما في الخبر الثاني .

وفي الخبر الثاني خمسةٌ وعشرون اسماً زائدةٌ علىٰ ما في الخبر الأوَّلِ ؛ وهو : البرُّ ، والبادِئُ ؛ بالدَّال دون الرَّاء ، والكافِي ، والدائمُ ، والنصيرُ ؛ بالنون ، والمُبينُ ؛ بضمِّ الميم ، والجميلُ ، والصادقُ ، والمحيطُ ، والقريبُ ، والقديم ، والوِترُ ، والفاطرُ ، والعلَّامُ ، والمليكُ ، والأكرمُ ، والمدبِّرُ ، والقاهرُ ، والشاكرُ ، والهادِي ، والرفيعُ ، وذو الطَّوْلِ ، وذو المعارجِ ، وذو الفضلِ ، والخلَّاقُ ، مع وجود (الخالق) في الخبرَينِ جميعاً[1] .

والكلامُ في شرح ما اشتملَ عليه هٰذان الخبران ينقسمُ أنواعاً :

---

(١) وكذا اسم (الرَّبّ) ، وسيأتي شرحه (٢/ ٢٢٤) .

أحدُها : في بيان أن المرادَ بقوله صلى الله عليه وسلم : « لله تسعة وتسعون اسماً » . لم يُرَدْ به جميعُ أسمائِهِ حتىٰ لا يكونُ له اسمٌ غيرُها .

والثاني من وجوه الكلام في ذلك : بيانُ تفسير قولِهِ عزَّ وجلَّ : ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ﴾ ، وذِكْرُ فوائده .

والوجهُ الثالثُ من الكلام في ذلك : بيانُ فائدةِ حصر الأسماء بتسعة وتسعينَ ، واستثناءِ الواحد من المئة .

والوجهُ الرابعُ : في بيان معنىٰ قول النبيِّ صلى الله عليه وسلم فيها : « مَنْ أحصاها دخلَ الجنَّةَ » .

فهٰذه أربعةُ أوجهٍ من الكلام في شرح هٰذَينِ الخبرَينِ ، نذكر في كلِّ وجهٍ منها فصلاً مفرداً ، ثمَّ نذكرُ بعد هٰذه الفصولِ باباً جامعاً لشرح أقسام هٰذه الأسماءِ ، وما في معانيها علىٰ معانيها ؛ ليقعَ التمييزُ بين ما هو من صفاتِ الذات ، وبين ما هو من صفات المعنىٰ ، ثمَّ نذكرُ بعدَهُ باباً جامعاً لشرح كلِّ واحدٍ من أسماء الله تعالىٰ على التفصيل ، إن شاء الله عزَّ وجلَّ .



الفصل الأول
في إثبات زيادة أسمائه عز وجل على تسعة وتسعين

الذي يدلُّ علىٰ أن رسولَ الله صلى الله عليه وسلم لم يُرِدْ بقوله : « للهِ تسعةٌ وتسعونَ اسماً » جميعَ أسمائه ، حتىٰ لا يكونُ له اسمٌ غيرُها . . أمورٌ :

[اختلافُ الرواياتِ]

منها : أن الرواياتِ في إثبات تسعةٍ وتسعينَ اسماً مختلفةٌ ، وقد ذُكِرَ في كلِّ رواية منها من أسمائه ما لم يُذكرْ في الرواية الأخرىٰ ، وإن اتَّفقت الرواياتُ في أكثر أسمائه .

وقد قدَّمنا في هـٰذا الباب ذِكرَ روايتَينِ بإسنادَينِ صحيحَينِ[1] ، وبيَّنَّا أن في إحدى الروايتَينِ في أسمائه ذُكِرَ : القابضُ ، والباسطُ ، والخافضُ ، والرافعُ ، والمُعِزُّ ، والمُذِلُّ ، والحَكَمُ ، والعدلُ ، والحسيبُ ، والقادرُ ، والمقدِّمُ ، والمؤخِّرُ ، والمنتقمُ ، والمقسطُ ، والجامعُ ، والمغني ، والضارُّ ، والنافعُ ، والدافعُ ، والرشيدُ ، والصبورُ[2] ، وليس شيءٌ من ذلك مذكوراً في الرواية الثانية .

---

(١) انظر (١/ ٤٤٥ ـ ٤٤٦) .

(٢) وكذا اسمه سبحانه : (مالك الملك) .

وفي [الرواية] الثانية من أسمائه ذُكِرَ[1] : الربُّ ، والكافِي ، والدائمُ ، والنصيرُ ؛ بالنون ، والمبينُ ؛ بضمِّ الميم ، والجميلُ ، والصادقُ ، والمحيطُ ، والقريبُ ، والقديمُ ، والوِتْرُ ، والفاطرُ ، والقاهرُ ، والشاكرُ ، والرفيعُ ، ونحوُ ذلك ممَّا لم يُذكَر في الرواية الأولىٰ .

وإذا جُمِعَ بين ما اتَّفقت عليه الرواياتُ من أسمائه عزَّ وجلَّ ، وبين ما زاد من أسمائه في كلٍّ واحدةٍ منهما . . زاد عددُ أسمائه علىٰ مئة وأربعينَ اسماً .

وقد رُوِيَ في تفسير التسعة والتسعين اسماً من طُرقٍ سوىٰ ما ذكرنا . . أسماءٌ لله عزَّ وجلَّ غيرُ مذكورةٍ في الروايتَينِ اللتَينِ ذكرناهما .

وقد يتَّفقُ اسمانِ له في المعنىٰ وإن ذكر أحدُهما في روايةٍ والآخرُ في روايةٍ أخرىٰ ؛ مِثلُ ذِكْرِ (العَدْلِ) في روايةٍ ، و(العادلِ) في روايةٍ أخرىٰ .

وقد يُذكَرُ اسمٌ له في روايةٍ ، ويُذكَرُ ذلك الاسمُ بزيادة حرف عليه في الرواية الأخرىٰ ، وإن كان معنى الاسمَينِ واحداً ؛ وذلك في ذِكْرِ (المَلِكِ) في روايةٍ ، وذِكْرِ (المَليك) بزيادة الياء في الرواية الثانية ، وكلاهما في المعنىٰ واحدٌ ، وكذلك (المَلْكُ) بسكون اللام هو (المَلِكُ) بكسر اللام ، وكذلك قرأ بعضُ القرَّاء : (مَلْكِ يومِ الدينِ) بسكون اللام[2] ، وقُرِئَ في

---

(1) ما بين المعقوفين في (ب ، ج) : (الروايات) ، وقوله : (وفي الرواية الثانية) سقط من (أ) .

(2) بوزان سَهْل ، وهي قراءة شاذة ، قرأ بها سيدنا أبو هريرة رضي الله عنه ، وعاصم الجَحْدَرِيُّ رحمه الله ، وهي لغة بكر بن وائل . انظر « البحر المحيط » (١/ ١٣٣) .

الشواذِّ (مَليكِ يومِ الدِّينِ)[1] ، كما نبيِّنه بعد هـٰذا إذا انتهينا إلىٰ تفسير معنى (المَلِكِ)[2] .

وقد يُضافُ بعضُ أسماءِ الله عزَّ وجلَّ إلىٰ شيء في خبرٍ ، ولا يُوجَدُ مثلُ تلك الإضافةِ في خبرٍ آخرَ ؛ كذِكْرِ (ذي المعارج) و(ذي الطَّول) و(ذي الفضل) في خبرٍ ، وذِكْرِ (ذي الجلالِ والإكرامِ) في رواية أخرىٰ .

وقد يُوجَدُ من أسمائه في بعضِ الروايات ما استُعمِلَ فيه المبالغةُ ؛ كقولنا فيه : إنه أرحم الراحمين ، ولا يُذكَرُ ذلك في كلِّ الروايات .

فبانَ من هـٰذا التفصيل : أن النبيَّ صلى الله عليه وسلم لم يَقصِدْ بذكر التسعة والتسعين حصرَ أسمائه بها ، حتىٰ لا يكونُ له اسمٌ غيرُها .

[ورودُ أسماءٍ في القرآنِ لم تُذكَرْ في السنَّةِ]

ومنها : أنَّا قد وجدنا في القرآن من أسمائِهِ ما لم يُذكَر في الروايات المشتمِلةِ علىٰ بيان التسعة والتسعين ؛ نحوُ قولِهِ عزَّ وجلَّ في وَصْفِ نفسِهِ سبحانَهُ بأنه : (قابلُ التوبِ) ، وأنه : (شديدُ العقابِ)[3] ، وليس في الخبر ذِكرُ (القابل) مطلقاً ، فضلاً عن أن يكون مقروناً بالإضافة إلى التوبة .

---

(١) بوزان فَعِيل ، وهي قراءة شاذة ، قرأ بها سيدنا أبيُّ بن كعب وسيدنا أبو هريرة رضي الله عنهما ، وأبو رجاء العطارديُّ رحمه الله . انظر « البحر المحيط » (١/ ١٣٥) .

(٢) انظر (٢/ ٦٩٨) وما بعدها .

(٣) وذاك في قوله تعالىٰ : ﴿ غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ وَقَابِلِ ٱلتَّوۡبِ شَدِيدِ ٱلۡعِقَابِ ذِى ٱلطَّوۡلِۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ إِلَيۡهِ ٱلۡمَصِيرُ ﴾ [غافر : ٣] .

وإن زعمَ زاعمٌ : أن قولَنا : (شديدُ العقاب) ليس من أسمائِهِ ولا من أوصافِهِ ؛ لأجل هـٰذه الإضافة التي فيه.. لزمَهُ أن يقول : إن (بديعَ السماوات والأرض) ليس من أسمائه ؛ لِمَا فيه من الإضافة[1] ، وكذلك قولُهُ : (رفيعُ الدرجاتِ) مذكورٌ في القرآن[2] ، وهو من أسمائِهِ ، وإن كان مقروناً بالإضافة .

[إجماعُ الأُمَّةِ]

ومنها : أن الأُمَّةَ أجمعت علىٰ ذِكْرِ أسماءٍ له غيرِ مذكورة في السنَّةِ ؛ كإجماعهم : علىٰ أنه موجودٌ ، وشيءٌ ، وذاتٌ ، ونفسٌ .

وقد نطقَ القرآنُ بذلك في قولِهِ : ﴿ قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ شَهِيدٌ ﴾ [الأنعام : ١٩] ، فسمَّىٰ نفسَهُ شيئاً .

وقال في الإخبار عن عيسىٰ عليه السلامُ قولَهُ : ﴿ تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ ﴾ [المائدة : ١١٦][3] .

فإن قال قائلٌ : إن الشيءَ والموجودَ والنفسَ ليس من أسماء الله عزَّ وجلَّ ، وإن كان خبراً عن ذاته ؛ لأنه يجوزُ أن يقالَ لغيره : إنه شيءٌ

---

(١) وهـٰذا الاسم ورد في قوله تعالىٰ : ﴿ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ [البقرة : ١١٧] .

(٢) الوارد في قوله تعالىٰ : ﴿ رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ ذُو ٱلْعَرْشِ يُلْقِى ٱلرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ لِيُنذِرَ يَوْمَ ٱلتَّلَاقِ ﴾ [غافر : ١٥] .

(٣) غير أن لفظتي (الشيء) و(النفس) لم تأتيا من باب النصِّ ، فكان الإجماعُ هو المعتبر في ثبوت هـٰذين الاسمين .

وموجودٌ ونفسٌ . . لزمَهُ أن يقولَ : إن الحيَّ العالِمَ القادرَ ليس من أسمائِهِ ؛ لجواز إطلاقِ هٰذه الأوصافِ علىٰ غيرِهِ .

وإن قال قائلٌ : إن الأمَّةَ لم تجتمع علىٰ هٰذه الأوصافِ ؛ لأن الجهميَّةَ وغيرَهم من أهل البدعِ قد يمتنعون من وَصْفِ الله عزَّ وجلَّ بأنه شيءٌ أو موجودٌ ، وتقول : (إنه مُوجِدٌ ومُشيِّئٌ)[1]

قيل : إنما أردنا بالإجماعِ إجماعَ من يُعدُّ خلافُهُ في أحكام الفقه ؛ من فقهاء الأمَّةِ ، وسلفِهم من الصحابة والتابعين ، ولا يدخلُ أهلُ البدع في غُمارهم .

علىٰ أن الجهميَّةَ ومن نحا نحوَهم يمتنعون من وَصْفِ الله عزَّ وجلَّ بأنه حيٌّ عالِمٌ قادرٌ على الإطلاق ، ولا يجبُ من أجل ذلك إخراجُ هٰذه الأوصاف من أوصافِهِ وأسمائِهِ ، كذلك القولُ في الشيءِ والموجودِ .

[السنةُ الصحيحةُ مصرِّحةٌ بزيادةِ الأسماءِ على التسعةِ والتسعينَ]

ومنها : خبرٌ صحيحٌ مرويٌّ عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم ؛ فيه بيانُ ما قصدناه في هٰذا الفصل .

وهو ما رُوِيَ أنه قال صلى الله عليه وسلم : « ما أصابَ أحداً قطُّ همٌّ ولا حَزَنٌ ، فقال : اللهمَّ ؛ إنِّي عبدُكَ ، وابنُ عبدِكَ ، وابنُ أَمَتِكَ ، ناصيتي

---

(1) انظر (١/ ٢٣٦) ، والضابط عند الجهمية : أن كل وصف يجوز أن يوصف به غيره تعالىٰ . . لا يجوز وصف الله به ؛ كالعالم والحي ، بخلاف الخالق والقادر عندهم ؛ لأنهم جبرية .

بيدِكَ ، ماضٍ فيَّ حكمُكَ ، أسألُكَ بكلِّ اسمٍ هو لكَ ؛ سمَّيتَ بهِ نفسَكَ ، أو أنزلتَهُ في كتابِكَ ، أو علَّمتَهُ أحداً مِنْ خلقِكَ ، أوِ استأثرْتَ بهِ في علمِ الغيبِ عندَكَ ؛ أنْ تجعلَ القرآنَ ربيعَ قلبي ، ونورَ صدري ، وجِلاءَ حَزَني ، وذهابَ همِّي . . إلا أذهبَ اللهُ عزَّ وجلَّ همَّهُ وحَزَنَهُ ، وأبدلَهُ [مكانَهُ][1] فرحاً »[2]

وفي هٰذه **الأدلَّةِ التي ذكرناها** : بيانُ أن الغرض من ذكر التسعة والتسعين من أسمائه ليس هو نفيَ الزيادة عليها ، **وإنما الغرض فيها** : بيانُ أن من أحصىٰ من أسمائه مقدارَ هٰذا العدد عن إخلاصٍ فيها . . دخل الجنة ، كما نبيِّنُهُ في الفصل الذي يليه إن شاء الله عزَّ وجلَّ[3]



---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (مكاناً) .

(٢) رواه أحمد في « مسنده » (١/ ٣٩١) ، وابن حبان في « صحيحه » (٩٧٢) من حديث سيدنا عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ، وفي (ب ، ج) : (فرجاً) بدل (فرحاً) .
وقال الإمام الخطابي في « شأن الدعاء » (ص٢٥) بعد ذكره لهٰذا الحديث : (فهٰذا يدلك علىٰ أن لله أسماءً لم ينزلها في كتابه ، حجبها عن خلقه ، ولم يظهرها لهم) .

(٣) انظر (١/ ٤٦٩) .

الفصل الثاني
في بيان تفسير وصف أسمائه الحسنى وذكر فائدتها

اعلمْ : أن (الحسنىٰ) نعتٌ لأسماء الله عزَّ وجلَّ ؛ لأن الأسماءَ جماعةٌ ، والجماعةَ مؤنَّثةٌ ، و(الحُسْنَىٰ) بناءٌ علىٰ (فُعْلَىٰ) ، والألفُ فيها علامةُ التأنيث ، وهـٰذا كقوله عزَّ وجلَّ : ﴿ لِنُرِيَكَ مِنْ ءَايَٰتِنَا ٱلْكُبْرَى ﴾ [طه : ٢٣] ، وقولِهِ في النبيِّ صلى الله عليه وسلم : ﴿ لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلْكُبْرَىٰٓ ﴾ [النجم : ١٨] ، فنعتَ الآياتِ بالكبرىٰ ؛ لأن الآياتِ مؤنَّثةٌ ، والكبرىٰ نعتُها .

وتذكيرُ الحُسْنَىٰ والكُبْرَىٰ : الأحسنُ والأكبرُ ؛ يقال : الاسمُ الأحسنُ ، والأسماءُ الحُسْنَىٰ ، ولو قيل في غير القرآن : (الحُسَن) بضمِّ الحاء وفتح السين . . لجاز[١] ، وكذلك لو قيل في الآيات : (الكُبَرُ) بضمِّ الكاف وفتح الباء . . لجاز ؛ ومنه قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ إِنَّهَا لَإِحْدَى ٱلْكُبَرِ ﴾ [المدثر : ٣٥] .

وقال بعضُ العلماء : أسماءُ الله عزَّ وجلَّ كلُّها حسنةٌ ، والحُسْنَىٰ منها : هـٰذه التسعةُ والتسعون اسماً[٢]

---

(١) ويكون من باب المطابقة في الوصف ، كقوله تعالىٰ ﴿من أيام أُخَر﴾ [البقرة : ١٨٤] ، وانظر « الدر المصون » (٥/ ٥٢٢) .

(٢) هـٰذا مبني على القول بتفاضل أسمائه سبحانه ، وألمع دليل هو ثبوت الاسم الأعظم ، وحمل الإمام ابن العربي المالكي معنى (الحسنىٰ) علىٰ خمسة أوجه وعدَّها أقوالاً :
الأول : لأن الأسماء معظمة ؛ لما فيها من التعظيم والتقديس . =

والحُسْنَىٰ : هي النهايةُ في الحسن[1] ؛ قال الله عزَّ وجلَّ ﴿ هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ ﴾ [الرحمن : ٦٠] ، ثم قال : ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ﴾ [يونس : ٢٦] ، قيل في التفسير : إن الحُسْنَىٰ : هي الجنَّةُ ، والزيادةَ : النظرُ إلىٰ وجه الله تعالىٰ ، وإنما خصَّ الجنَّةَ باسم الحُسْنَىٰ لأنه ليس في الثواب أفضلُ منها ، فأمَّا الرؤيةُ والنظرُ إلى الله عزَّ وجلَّ فليس من باب الجزاء علىٰ عملٍ ، وإنما هي ابتداءُ تفضُّلٍ علىٰ أهل الثواب في دار الثواب[2]

قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَآ إِلَّآ إِحْدَى ٱلْحُسْنَيَيْنِ ﴾ [التوبة : ٥٢] ؛ ومعناهما : الظفرُ بالغنيمة ، أو السعادةُ بالشهادة ، وإنما أنَّثهما لأنه أرادَ الخَصْلتَينِ .

وقيل : إنما قال : ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ﴾ [الأعراف : ١٨٠] . . لأنه ليس من أسمائه اسمٌ إلا وهو دالٌّ علىٰ إحسانه صريحاً ، أو في ضمنه دَلالةٌ علىٰ إحسانه[3] ، وبيان ذلك :

= الثاني : لما وعدَ فيها سبحانه من الثواب عند الذكر .

الثالث : ما مالت إليه قلوب العباد .

الرابع : شرفُ العلم بها .

الخامس : تحقُّق معرفة الله تعالىٰ بها ؛ من معرفة ما يجب وما يستحيل وما يجوز في حقه تعالىٰ .

انظر « الأمد الأقصىٰ » (١/ ١٧٥) .

(١) فهي من مقابلة الإحسان بالعلم بالأسماء الحسنىٰ ، كما سيأتي قريباً (١/ ٤٦١) .

(٢) إذ لا يُتصوَّرُ عقلاً أن تكون لمثل هـٰذه المنحة منه سبحانه . . جزاءٌ مكافئ ، بل لا تتعلق القدرة الأزلية بإيجاده أصلاً ؛ إذ فعله تعالىٰ لا يخرج عن حيز الجواز ، خلافاً لذاته العلية وصفاته السنيَّة .

(٣) وهو القول الثالث المتقدم تعليقاً قريباً عن ابن العربي .

أنَّا إذا قلنا : إنه سبحانَهُ مُحسِنٌ ، ورحمانٌ ، ورحيمٌ ، وغافرٌ ، وشاكرٌ ، وساترٌ ، وماجدٌ ، ورؤوفٌ ، وعفوٌّ . . فكلُّ ذلك إشارةٌ إلىٰ إحسانه ورحمتِهِ وإنعامِهِ بصريحه من غير إضمار فيه ، وكذلك : الوهَّابُ ، والرزَّاقُ ، واللطيفُ ، والمغيثُ ، والباسطُ ، والكريمُ ، والنافعُ ، والهادي .

وإذا قلنا : إنه خالقٌ ، وبارئٌ ، وفاطرٌ ، وقادرٌ ، وعادلٌ ، ونحوَ ذلك . . اشتملَ ذلك علىٰ أصناف المخلوقاتِ والمقدوراتِ والمملوكاتِ ، وكلُّ ما خلقَهُ من الإحسان والإنعام داخلٌ فيه إذا وصفناه بالعالِم والحكيم والخبير وما جرىٰ مجراه ؛ فالإحسانُ : قد يكون بمعنى العلم والحكمة ؛ من قولهم : فلانٌ يُحسنُ النحوَ واللغةَ ؛ أي : [يعلمُهما][1] .

وعلىٰ هٰذا التقدير : تصحُّ الإشارةُ بكلِّ اسمٍ من أسمائه إلىٰ أصنافِ إحسانِهِ وإنعامِهِ ، فلذلك قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ﴾ ؛ أي : الجنَّةُ ، ووصفَ أسماءَهَ بأنها الحُسْنَىٰ ، والإشارةُ في ذلك : أن تلك الحُسْنَىٰ ـ التي هي الجنَّةُ ـ لمن أحسنَ وعلمَ هٰذه الأسماءَ الحُسْنَىٰ ؛ بدليل قول النبيِّ صلى الله عليه وسلم : « مَنْ أحصاها دخلَ الجنَّةَ »[2] .

وقيل : إن الله عزَّ وجلَّ جعل قولَهُ : ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ تفسيراً لقولِهِ عزَّ وجلَّ : ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ * وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ * وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ * وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ﴾ [الليل : ٥ـ١٠] ؛ أي : من صدَّقَ بأسمائِهِ الحُسْنَىٰ يسَّرناه للحُسْنَىٰ ، ومن كذَّبَ بها يسَّرناه للعُسْرَىٰ .

* * *

---

(١) ما بين المعقوفين في (أ ، ب) : (يعلمها) ، وسقط من (ج) .

(٢) انظر معنىٰ هٰذا الإحصاء (١/ ٤٦٩) .

الفصل الثالث
في بيان فائدة حصر أسماء الله الحسنى بتسعة وتسعين واستثناء الواحد منها من المئة

قيل : إن الأسماءَ الثابتةَ لله عزَّ وجلَّ وإن كانت أكثرَ من التسعةِ والتسعينَ التي ورد بها الخبرُ . . فإن معانيَ جميعِ أسمائِهِ محصورةٌ في هـٰذه التسعة والتسعينَ ، فلذلك اقتصرَ علىٰ ذِكْرِ التسعةِ والتسعينَ منها[1]

وقيل : إنما حصرَ أسماءَهُ التي يجبُ الإيمان بتفسيرها على التفصيل بأنها تسعةٌ وتسعون . . لأنها في جملةِ مئةِ اسمٍ ، والأعظمُ منها مكتومٌ عند الله عزَّ وجلَّ ، وفي أيدي عبادِهِ منها تسعةٌ وتسعون في المعنىٰ ، وإن كانت أكثرَ من تسعة وتسعين في العبارة .

وإنما كان الكمالُ في المئة . . لأن كمالَ العدد من واحدٍ إلىٰ مئةٍ ؛ لأن الأعدادَ كلَّها ثلاثةُ أجناسٍ ؛ آحادٌ وعشراتٌ ومئونَ ، ثمَّ الألوفُ ابتداءُ آحادٍ أُخَرَ ؛ بدليل أنه يتبعُها عشراتُ الألوفِ ومئاتُ الألوفِ ، ثمَّ ألوفُ الألوف ابتداءٌ ثالثٌ يتبعُهُ عشراتُ ألوف الألوف ثمَّ مئاتُ ألوف الألوف ، ثمَّ يصير

---

(١) ولا كلفة في إرجاع باقي الأسماء الواردة إلىٰ هـٰذه التسعة والتسعين ، بل أرجع أهل السنة هـٰذه الأسماء إلىٰ ذاته تعالىٰ وصفاته السبع . انظر « المقصد الأسنىٰ » (ص٣١٦) .

إلىٰ ابتداءٍ رابعٍ ؛ وهو ألوفُ ألوفِ الألوفِ يتبعُها عشراتُها وألوفُها ، ثمَّ كذلك الابتداءاتُ بعدَها بتكرير أعدادِ الألوفِ وما يتبعُها من عشراتِها ومئاتِها ، ومن الواحد إلى المئة آحادٌ وعشراتٌ ومئةٌ لا يتكرَّرُ منها شيءٌ ؛ فبانَ بذلك : **أن كمالَ العددِ مئةٌ** .

فأسماءُ الله عزَّ وجلَّ مئةٌ ؛ من طريقِ أنها تفيدُ مئةَ وجهٍ من المعاني الدَّالةِ علىٰ قِدَمِهِ وتوحيدِهِ وصفاتِهِ وعدلِهِ وحكمتِهِ ، وقد استأثرَ بواحد منها لم يُطْلِعْ عليه عبادَهُ ، وأنعمَ عليهم بالهداية إلىٰ تسعة وتسعين منها ، **فلذلك خصَّها بتسعة وتسعين**[1]

وقيل : إن العددَ نوعان ؛ زوجٌ وفردٌ ، **والفردُ أفضلُ من الزوج**[2] ، ولذلك قال النبيُّ صلى الله عليه وسلم : « إنَّ اللهَ وِتْرٌ يحبُّ الوِتْرَ »[3] ، ولذلك كانت عددُ الصلوات المفروضات وِتْراً ؛ وهو خمسُ صلوات ، وكانت الركعاتُ المفروضة في الصلاة المفروضة سبعَ عشرةَ ركعةً ؛ وهو عددٌ وِتْرٌ .

وإن كانت الصلاةُ عند الشافعيِّ رحمه الله ثلاثةَ عشرَ نوعاً[4] ، لا يصحُّ فرضُ الصلاة ممَّن قَدَرَ عليها إلا بها ؛ وهي : النيةُ ، والتكبيرةُ الأولىٰ ،

---

(١) ويحمل وصفُ الأسماء بالوترية علىٰ ما عُلِمَ منها ، كما سيبيِّنُ المصنف (١/ ٤٦٥) بقوله : (على الوجه الذي تُعبِّدنا بمعرفة معانيها) .

(٢) إذ الزوج مركَّب منه ، وعالة عليه في تأليفه .

(٣) رواه البخاري (٦٤١٠) ، ومسلم (٢٦٧٧) ، وهو قطعة من حديث الأسماء المتقدم (١/ ٤٦٥) .

(٤) أراد بالنوع هنا : الركن .

والقيامُ بقَدْرِ قراءةِ (الفاتحة) ، وقراءةُ (فاتحةِ الكتاب) ، والركوعُ ، والطُّمأنينةُ في الركوع ، والاعتدالُ من الركوع قائماً ، والسجودُ ، والاعتدالُ بين السجدتَينِ جالساً ، والجِلْسةُ الأخيرةُ ، والتشهُّدُ فيها ، والصلاةُ على النبيِّ صلى الله عليه وسلم فيها ، والتسليمةُ الأولىٰ ، **فهٰذه ثلاثةَ عشَرَ ركناً في قول أكثر الأمَّةِ ، وهي عددٌ فردٌ**[1] .

ثمَّ الأذانُ في قول أهل الحجاز تسعَ عشْرَةَ كلمةً ، والإقامةُ إحدىٰ عشْرَةَ كلمةً ؛ وهما فردانِ .

وعددُ الركوع في الركعات المفروضة سبعةَ عشَرَ ، في كلِّ ركعة ركوعٌ واحد.

والزكواتُ عند جمهور الأمَّة ثلاثةُ أنواع ؛ وهي : زكاةُ العين ، وزكاةُ الفطر ، وزكاةُ التجارة ، وكلُّ صدقة سواها فهي تطوُّعٌ غيرُ مفروضة .

ولا ننكرُ وجودَ أحكامٍ كثيرة في الشريعة علىٰ أعدادها شفعٌ وزوجٌ ؛ إلا أن

---

(١) وقد اختلف أئمة الشافعية في تحديد عدد أركان الصلاة ، وهي راجعة عند التحقيق إلى الأركان الثلاثة عشر المذكورة ؛ قال الإمام البجيرمي في حاشيته « تحفة الحبيب علىٰ شرح الخطيب » (٢/ ٤ـ٥) : (وأركان الصلاة ثمانية عشر ركناً ، وهٰذا ما في « التنبيه » ؛ بجعل الطمأنينة في الركوع والاعتدال والجلوس بين السجدتين وفي السجدتين ونية الخروج أركاناً ، وفي بعض النسخ سبعة عشر ؛ وهو ما في « الروضة » و« التحقيق » ؛ لأن الأصح أن نية الخروج لا تجب ، وجعلها في « المنهاج » ثلاثة عشر كما في « المحرر » ؛ بجعل الطمأنينة كالهيئة التابعة ، وجعلها في « الحاوي » أربعة عشر ، فزاد الطمأنينة ، إلا أنه جعلها في الأركان الأربعة ركناً واحداً ، والخلف بينهم لفظي ؛ فمن لم يعدَّ الطمأنينة ركناً جعلها في كل ركن كالجزء منه وكالهيئة التابعة) ثم قال : (ومن عدها أركاناً فذاك لاستقلالها ، وصدق اسم السجود ونحوه بدونها ، وجعلت أركاناً لتغايرها باختلاف محالها ، ومن جعلها ركناً واحداً فلكونها جنساً واحداً ؛ كما عدوا السجدتين ركناً لذلك) .

الأحكامَ المعلَّقةَ منها على الأفراد أكثرُ من الأحكام المعلَّقةِ على الأزواج .

وأكثرُ أركان العالم عددٌ فردٌ ؛ كالسماواتِ ، والأرضينَ ، والبحارِ ، والأيامِ ، كلُّ واحدٍ منها سبعةٌ ، وهي فردٌ .

فإذا صحَّ أن العددَ الفردَ أفضلُ من الزوج ، وكان أوَّلُ الأفراد واحداً ، ومنتهى الأفراد تسعةً وتسعين ؛ لأن الفردَ الذي بعد تسعةٍ وتسعينَ إنما هو مئةٌ وواحدٌ ، وقد تكرَّر فيه لفظُ الواحد ، فكلُّ عددٍ يكون بعد المئةِ فلا بدَّ فيه من تكرير لفظِ ما قبلَهُ فيه . . فلذلك كان عددُ تسميات اسم الله عزَّ وجلَّ تسعةً وتسعين على الوجه الذي تُعبِّدنا بمعرفة معانيها .

فأمَّا في العبارة فيجوز الزيادةُ عليها ، كما يجوز أن يُعبَّرَ عنها بالفارسية أو بلغة التُّرْكِ أو غيرِها من اللغات ، بعد أن يكونَ معنى العباراتِ باللغات متفقةً غيرَ مختلفة .

فهٰذه فائدةُ حصرها بتسعة وتسعينَ .

[فائدةُ الاستثناءِ الواردِ في حديثِ الأسماءِ]

وأمَّا قولُ النبيِّ صلى الله عليه وسلم فيها : « مئةٌ إلا واحدةً »[1] بعد قوله عليه السلام : « إنها تسعةٌ وتسعونَ » . . فقد اختلفوا في فائدته :

فمنهم من قال : إن ذلك تأكيدٌ فيه للعدد الأوَّل بغير لفظه ؛ كقوله تعالىٰ : ﴿ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾ [الحجر : ٣٠][2] ، ونظيرُهُ قولُ النبيِّ

---

(١) في (أ) : (واحد) ، وانظر ما تقدم (١/ ٤٤٥) .

(٢) التأكيد الأول بـ (كلهم) : للإحاطة ، والتأكيد الثاني بـ (أجمعون) : للاجتماع . =

صلى الله عليه وسلم في زكاة الإبل : « فإذا بلغَتْ خمساً وعشرينَ إلىٰ خمسٍ وثلاثينَ ففيها بنتُ مخاضٍ ، فإن لم تكنْ فابنُ لبونٍ ذَكرٌ »[1] ، فالذَّكَرُ في هـٰذا الموضع تأكيدٌ لابن لبون[2] ، ومثلُهُ قولُ الفرزدق[3] : [من الوافر]

ثـلاثٌ واثنتـانِ فهـنَّ خمـسٌ وسـادسـةٌ تميـلُ إلـىٰ شِمَـامِ

فلو لم يَقلْ : (هنَّ خمسٌ) لكان المعنىٰ واضحاً ، ولـٰكنه أرادَ التأكيدَ .

وكذلك قال الآخر[4] : [من الطويل]

تجمَّعْنَ مِنْ شتَّىٰ ثلاثاً وأربعاً وواحـدةً حتَّـىٰ كَمَلْـنَ ثمـانِيـا

علىٰ تأكيد العدد الذي قبلَ الثمانية بذكر الثمانيةِ .

وإلىٰ هـٰذا القول ذهب أبو عبيدةَ مَعْمرُ بن المثنَّىٰ[5] ، وأبو عبيدٍ القاسمُ بن سلَّام ، وجماعةٌ من أهل اللغة ، وبنَوْهُ علىٰ أصلِهم : في جواز التكرير علىٰ طريق التأكيدِ .

= انظر « الدر المصون » (٩/ ٣٩٧) .

(١) رواه البخاري (١٤٥٤) ، وأبو داود (١٥٦٧) واللفظ له من حديث سيدنا أبي بكر الصديق رضي الله عنه .

(٢) أو لتنبيه رب المال ؛ ليطيب نفساً بالزيادة ، وقيل : احترازٌ من الخنثى . انظر « فتح الباري » (٣/ ٣١٩) .

(٣) انظر « الشعر والشعراء » لابن قتيبة (١/ ٤٧٨) .

(٤) هو سحيم عبد بني الحسحاس . انظر « حماسة الخالديِّين » (ص٦٠) ، ومطلع قصيدته :

عُميـرةَ ودِّعْ إنْ تجهَّـزتَ غـاديـا كفَى الشَّيبُ والإسلامُ للمرءِ ناهِيا

(٥) انظر « مجاز القرآن » (١/ ١٢) .

وبه قال الشافعيُّ وجماعةٌ من الفقهاء ، وكذلك قال الشافعيُّ في كتاب « الرسالة » : ﴿ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ﴾ تأكيدٌ لقوله عزَّ وجلَّ : ﴿ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ﴾ [البقرة : ١٩٦] (١) ، وجعلَ تأكيدَ القول بما يزيدُهُ إيضاحاً أوَّلَ أنواعِ البيانِ(٢)

وكان أبو العبَّاس أحمدُ بن يحيى النحويُّ(٣) ، وأبو العبَّاس محمدُ بن يزيدَ الملقبُ بالمبرِّدِ ، وجماعةٌ من النحويين والفقهاء . . ينكرون التأكيدات والصِّلات في القرآن والسنة ، ويتأوَّلونَ لكلِّ ما ذُكِرَ منها تأويلاتٍ بعضُها قريبٌ مفيدٌ ، وبعضُها عن العرف بعيدٌ(٤)

فهٰؤلاء يقولون في قول النبيِّ صلى الله عليه وسلم : « إنَّ للهِ تسعةً وتسعينَ اسماً ، مئةً إلا واحدةً » : يحتملُ وجهين :

أحدُهما : أنه أرادَ تخليصَ أمَّتهِ من التصحيف ؛ لأنه لو اقتصرَ علىٰ قولِهِ : « تسعةً وتسعينَ » . . لاشتبهَ في الخطِّ والصورة بسبعةٍ وسبعينَ ،

---

(١) كذا في جميع النسخ بزيادة : (تلك عشرة كاملة) .

(٢) وعبارة الإمام الشافعي في « الرسالة » (ص٢٦) : (قال الله : ﴿ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ﴾ ، فاحتملت أن تكون زيادةً في التبيين ، واحتملت أن يكون أعلَمَهُم أن ثلاثةً إذا جُمعت إلىٰ سبع كانت عشرةً كاملةً) .

(٣) هو المشهور بثعلب ؛ إمام الكوفيين في عصره .

(٤) قال الإمام الزركشي في « البرهان في علوم القرآن » (٣/ ٧٢) : (وقد اختلف في وقوع الزائد في القرآن ، فمنهم من أنكره ؛ قال الطرطوسي في « العمدة » : زعم المبرِّد وثعلب أن لا صلةَ في القرآن ، والدهماءُ من العلماء والفقهاء والمفسرين علىٰ إثبات الصلات في القرآن ، وقد وُجِدَ ذلك علىٰ وجهٍ لا يسعنا إنكارُهُ ، فذكر كثيراً .

وقال ابن الخباز في « التوجيه » : وعند ابن السرَّاج أنه ليس في كلام العرب زائدٌ ؛ لأنه تكلُّمٌ بغير فائدة ، وما جاء منه حملَهُ على التوكيد) .

فقال : هي « مئةٌ إلا واحدةً » ؛ لئلا يظنَّ ظانٌّ إذا رآها مكتوبةً في كتاب أنها سبعةٌ وسبعونَ ؛ التي هي ثمانون إلا ثلاثة .

وهٰذا التأويلُ مع [التكلُّف] فيه[1] . . راجعٌ إلىٰ معنى التأكيد الذي قال به الأوَّلون .

والوجهُ الثاني : أنه قال : « مئةٌ إلا واحدٌ »[2] ؛ أي : ذلك الواحدُ عند الله عزَّ وجلَّ لم يطلعْ عليه عباده ، أو يكونُ أراد : أن ذلك الواحدَ قد خصَّ الله عزَّ وجلَّ به رسولَهُ .

وقال بعضُ أهل التأويل في قول الله عزَّ وجلَّ في نبيِّهِ صلى الله عليه وسلم : ﴿ فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ ﴾ [النجم : ١٠] ؛ يعني : ليلةَ المعراج ؛ إنه أرادَ أنه أوحىٰ إليه باسمه الأعظم وخصَّهُ به ، ولذلك أخبرَ عنه مطلِقاً ، ولم يَذكُر تفسيرَ ما أوحىٰ إليه[3]

وقد اختلفوا في الاسم الأعظم علىٰ حسَبِ ما نبيِّنُهُ بعد هٰذا إن شاء الله عزَّ وجلَّ[4]

❁ ❁ ❁

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (التكليف) .

(٢) كذا في جميع النسخ ، ورسمت التاء ثم محيت من (أ) ، والرفع في (واحد) علىٰ لغة من يجوّز الإتباع في الإثبات .

(٣) قال القاضي عياض في « الشفا » (ص٣٨) : (ولمَّا كان ما كاشفَهُ صلى الله عليه وسلم من ذلك الجبروت ، وشاهده من عجائب الملكوت ؛ لا تحيطُ به العباراتُ ، ولا تستقلُّ بحمل سماع أدناه العقول . . رمزَ عنه تعالىٰ بالإيماء والكناية الدَّالة على التعظيم ؛ فقال تعالىٰ : ﴿ فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ ﴾) .

(٤) انظر (١/ ٥٢٠) .

الفصل الرابع من هذا الباب
في معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم
في خبر الأسماء: «من أحصاها دخل الجنة»

اعلمْ : أن قوماً غلطوا في تأويل قولِ النبيِّ صلى الله عليه وسلم في هـٰذه الأسماء التي ذكرها في خبر أبي هريرة : « مَنْ أحصاها دخلَ الجنَّةَ » ؛ فظنُّوا أنه أرادَ بإحصائها عدَّها[١].

واعترضَ بذلك الملحدون والطاعنون في نبوَّةِ نبيِّنا صلى الله عليه وسلم ، وقالوا : (يلزمُهُ أن يقولَ : إن اليهوديَّ والنصرانيَّ والملحدَ والدهريَّ والزنديقَ إذا عدُّوا هـٰذه الأسماءَ . . [يدخلونَ] الجنَّةَ ![٢] وهـٰذا خلافُ اعتقادِ المسلمين فيهم) .

ولأصحاب المعاني عن هـٰذا السؤال جوابان :

أحدُهما : إجراءُ الخبر علىٰ ظاهره في عدِّ هـٰذه الأسماء واعتقادِها وذكرِها لفظاً .

---

(١) قال الإمام الخطابي في « شأن الدعاء » (ص٢٦) : (في الإحصاء أربعةُ أوجهٍ : أحدُها ـ وهو أظهرها ـ : الإحصاءُ الذي هو بمعنى العدِّ ؛ يريد : أنه يعدُّها ليستوفيها حفظاً ، فيدعو ربَّهُ بها . . .) ، وسيأتي ذكر تمام الأوجه قريباً .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (أن يدخلوا) .

ومن قال بهٰذا الجواب قال : لا يَذكرُ هٰذه الأسماءَ التسعةَ والتسعينَ متديِّناً بها من غير استهزاءٍ منه بذكرها . . إلا موحِّدٌ مسلِمٌ .

فأمَّا الدهريُّ والملحدُ : فإنه لا يقرُّ بحدوث العالَم ولا بصانعه ، فكيف ينطقُ بالإلـٰه والخالقِ والرازقِ ، وغيرِ ذلك من أسماء الإلـٰه ؟!

وأمَّا من أقرَّ بحدوث العالَم وإثبات الصانع ، وأنكر الحشرَ والنشرَ والإعادةَ وبَعْثَ الأمواتِ في قبورهم : فإنه لا يقولُ في الصانع : إنه المحيي الباعثُ المثيبُ المعاقِبُ .

ومن قال بالتناسخ في الأرواح : فإنه لا يقولُ بإحياء الأمواتِ ، وإنما يقول بانتقال الأرواحِ من جسدٍ إلىٰ جسدٍ ، فلا يصحُّ وصفُهُ له بأنه مُحْيٍ .

وأمَّا الفلاسفةُ والباطنيّةُ والجهميّةُ : فإنهم لا يصفون الله عزَّ وجلَّ بشيء من أوصاف الإثبات ، فلا يقولون : إنه موجودٌ ، ولا شيءٌ ، ولا عالِمٌ ، ولا قادرٌ ، ولا حيٌّ ، وإنما يصفونه بألفاظ النفي ؛ كقولهم : ليس بميِّتٍ ، ولا جاهلٍ ، ولا عاجزٍ[١] ، فهـٰؤلاء قد أسقطوا عن لفظهم جميعَ أسماء الله عزَّ وجلَّ أو أكثرَها[٢] ، فلا يحصونها ولا شيئاً منها[٣]

وأمَّا الثنويّةُ : فقد أنكروا توحيدَ الصانع ، وأثبتوا معه صانعاً آخرَ جعلوه

---

(١) انظر (١/ ٢٩١) .

(٢) في (أ) : (وأكثرها) .

(٣) وهـٰذا مذهب الفلاسفة وبعض الباطنية ، وقد تقدم بيان مذهبهم (١/ ٢٩١) ، ومذهب الجهمية في الصفات يفضي بهم إلىٰ مذهب الفلاسفة كما نبَّهَ علىٰ ذلك الإمام الأشعري في « مقالات الإسلاميين » (ص٤٨٣) .

ضداً له ؛ كالظلمة أو الشيطانِ الذي تسمِّيهِ المجوسُ (أهرمن)[1] ، **فهٰؤلاء قد أنكروا من أسمائه : الواحدَ والفردَ .**

وأمَّا من قال بالتشبيه وإثباتِ الجوارحِ والأعضاءِ للصانع ؛ كاليهودِ والهشاميَّةِ والجواربيَّةِ وغلاةِ الروافض : فهٰؤلاء قد نفَوا توحيدَ ذاتِهِ[2] ، **وحقيقةُ الواحد** : هو الشيءُ الذي لا ينقسمُ ، فإذا كان أعضاءً وجوارحَ لم يكن شيئاً واحداً ، **فلا يصحُّ لهم إطلاقُ القولِ** : بأنه الواحدُ ، ولا أنه الصمدُ ؛ لأن الصمدَ هو الذي لا جوفَ له ، وإن كان قد يكونُ بمعنى المصمودِ في النوائبِ ، فإذا لم يصحَّ لهٰؤلاء تحقيقُ معنى الواحدِ والصمدِ في معبودِهم . . لم يصحَّ لهم إحصاءُ هٰذَينِ الاسمَينِ في أسمائه عزَّ وجلَّ .

وأمَّا النصارىٰ : فهم الأساسُ في نفي التوحيدِ ؛ **لقولهم** : بأنه ثالثُ ثلاثةٍ ، وقولِ من **قال** منهم باتِّحاد اللاهوت بالناسوت ، وإنكارِهم أسماءَ كثيرة من الأسماء التي اشتملَ عليها الخبرُ الذي نحن في شرحِهِ .

وأمَّا المبتدعةُ المنتسبةُ إلى الإسلام[3] ؛ كالمعتزلةِ والنجاريَّةِ والكراميَّةِ :

---

(١) وسَمَّوا الصانع الأول (يزدان) ، وهما كلمتان فارسيتان ؛ يزدان : النور ، وأهرمن : الظلمة . انظر « الملل والنحل » (٢/ ٣٧) .

(٢) المعبَّر عنه بالكمِّ المتصل .

(٣) ظاهر هٰذه العبارة يقضي بكفر من سيأتي ذكرهم ، غير أن عبارة الإمام المصنف في « الفرق بين الفرق » (ص٢٣٢) تقلِّلُ من غُلَوَاء هٰذه العبارة ؛ حيث قال : (وإن كانت بدعته من جنس بدع الرافضة الزيدية ، أو الرافضة الإمامية ، أو من جنس بدع أكثر الخوارج ، أو من جنس بدع المعتزلة ، أو من جنس بدع النجارية ، أو الجهمية ، أو الضرارية ، أو المجسمة من الأمة . . كان من جملة أمة الإسلام في بعض الأحكام ؛ وهو أن يدفن في مقابر المسلمين ، ويدفع إليه سهمه من الغنيمة إن غزا مع المسلمين ، =

فلا يُقرُّون بتحقيق أكثرِ تلك الأسماءِ .

لأن المعتزلةَ : لا توحِّدُ خالقاً واحداً ، بل تزعمُ أنَّ الناسَ والبهائمَ والبقَّ والبعوضةَ وكلَّ حيوانٍ في العالَم . . خالقون كما أن الله عزَّ وجلَّ خالقٌ ![1] فكيف يصحُّ منها إفرادُ الإلـٰهِ باسم الخالق ؟![2]

وكيف يصحُّ لهم وصفُهُ بأنه غفورٌ مع قولِهم : بأنه لا يجوز أن يَغفِرَ لأهل الكبائر ، ولا يجوز أن يُعذِّبَ على الصغائر إذا لم يكن معها كبيرةٌ ؟! فما معنىٰ عفوه وغفرانه ؟![3] وفي أيِّ ذنبٍ يقعُ ذلك فلا يصحُّ لهم وصفُ الإلـٰه بالغافرِ ولا بالغفورِ .

ولم يصحَّ منهم أيضاً جميعُ أسمائِهِ تحقيقاً ولا مجازاً .

والكراميَّةُ : لا يصحُّ لها وصفُ الله عزَّ وجلَّ بالقادر ؛ لأن المعدومَ عندَهم غيرُ مقدورٍ ، والقدرةَ على الموجود غيرُ صحيحةٍ عندهم .

فليت شعري ! علامَ أثبتوه قادراً ، والمقدورُ لا يكونُ موجوداً ،

= ولا يمنع من دخول مساجد المسلمين ومن الصلاة فيها ، ويخرج في بعض الأحكام عن حكم أمة الإسلام ؛ وذلك أنه لا تجوز الصلاة عليه ، ولا الصلاة خلفه ، ولا تحلُّ ذبيحته ، ولا تحلُّ المرأة منهم للسني ، ولا يصحُّ نكاح السنية من أحد منهم) ، وهـٰذه الأحكام التي ذكر خروجهم فيها عن حكم أمة الإسلام . . هي موضع اجتهاد ونظر فقهي ، ولبعض مذاهب أهل السنة أقوالٌ تدور بين الإباحة والكراهة ، ولا تصل إلىٰ حدِّ التحريم .

(١) وهو مبني علىٰ أصلهم : بأن أفعال العباد مخلوقة لهم . انظر « شرح الأصول الخمسة » (ص٣٢٣) وما بعدها ، غير أن الإمام المصنف بنىٰ هـٰذا علىٰ لازم مذهبهم ، والتحقيق أن لازم المذهب إن لم يلتزمه الخصم فليس بمذهب ، والقوم لا يسلِّمون به .

(٢) لا يقال : ينعكس هـٰذا عليكم بالعالم والقادر ونحوهما ؛ لأن الخالقية من خواصِّ الإلـٰهية ، وعلىٰ أي حال فالإمام المصنف إنما أراد التشنيع علىٰ مذهبهم .

(٣) انظر « شرح الأصول الخمسة » (ص٦٧٨) .

والمعدومُ لا يصحُّ أن يكونَ عندهم مقدوراً ؟!

هـٰذا مع قولهم : إن الله لا يقدرُ إلا علىٰ خمسة أجناس من الأعراضِ تَحدُثُ في ذاتِهِ ؛ وهي : قولُهُ ، وإرادتُهُ ، ومماسَّتُهُ[1] أو كونٌ يَحدُثُ في ذاتِهِ ، وتسمُّعُهُ ، وتبصُّرُهُ ؛ يعنون بهما السمعَ والبصرَ اللذَينِ هما إدراكٌ للمسموعِ والمبصَرِ[2]

فإذا تقرَّرت هـٰذه المقدمةُ التي ذكرناها . . بانَ بها : أنه لا يصحُّ إحصاءُ التسعةِ والتسعينَ المذكورة في الخبر مِنْ أسماءِ الله عزَّ وجلَّ . . إلا لمن اعتقدَ مذاهبَ أهلِ السنَّةِ والجماعةِ ، وسلكَ في توحيد ربِّهِ طريقاً عَدْلاً خارجاً عن التشبيه والتعطيل ، كما ذهبَ إليه أصحابُنا

ولعَمْري ؛ إن مَنْ أحصاها من أهل هـٰذا المذهبِ ، ولم ينتقلْ عن اعتقادِهِ فيها . . كان من أهل الجنة .

وفي هـٰذا سقوطُ سؤالِ الطاعنين على الخبر كما بيَّنّاه .

والجوابُ الثاني ؛ من طريق اللغة : وهو أن الإحصاءَ في اللغة :

قد يكونُ : عدّاً ، كما ذكروه ؛ ومنه قولُهم : قومٌ ذو حصىً ؛ أي : ذو عددٍ .

وقد يكون : طاقةً ؛ ومنه الحديث : « استقيموا ولن تحصوا »[3] ؛ أي : لن تطيقوا[4]

---

(١) في (أ ، ج) : (ومماسه) .

(٢) تقدَّم الرد عليهم (١/ ٤٣٥) .

(٣) رواه ابن ماجه (٢٧٧) من حديث سيدنا ثوبان رضي الله عنه .

(٤) قال العلامة ابن الأثير في « النهاية في غريب الحديث والأثر » (١/ ٣٩٨) : (أي : =

وقد يكون الإحصاءُ : معرفةً بالأمورِ واستقصاءً للنظر فيها ؛ من قول العرب : فلانٌ ذو حصاةٍ وأصاةٍ[1] ؛ إذا كان عاقلاً مميِّزاً ذا معرفةٍ بالأمور واستقصاءٍ للنظر فيها ؛ قال طرفةُ بن العبد[2] : [من الطويل]

وإنَّ لسانَ المرءِ ما لم تكنْ لَهُ حَصاةٌ علىٰ عوراتِهِ لدليلُ

والحصاةُ : العقلُ والتمييز والمعرفة[3]

وقد اختلفوا في تفسير قول الله عزَّ وجلَّ في قيام الليل : ﴿عَلِمَ أَلَّن تُحْصُوهُ﴾ [المزمل : ٢٠] .

قال الفرَّاء : معناه : لن تعرفوا مواقيتَهُ على التحقيق والتمييز[4] .

وقال غيرُهُ : معناه : عَلِمَ أن لن تطيقوه[5]

= استقيموا في كل شيء حتىٰ لا تميلوا ، ولن تطيقوا الاستقامة ؛ من قوله تعالىٰ : ﴿عَلِمَ أَلَّن تُحْصُوهُ﴾ [المزمل : ٢٠] أي : لن تطيقوا عدَّه وضبطه) .

(١) الأصاة : الرزانة ؛ كالحصاة ؛ قال ابن الأعرابي : (آصى الرجل : إذا عقل بعد رعونة) . انظر « تاج العروس » (أ ص ي) .

(٢) انظر « ديوانه بشرح الشنتمري » (١/ ٩٢) .

(٣) وزاد الإمام الخطابي في « شأن الدعاء » (ص٢٩) وجهاً رابعاً فقال : (والوجه الرابع : أن يكون معنى الحديث أن يقرأ القرآن حتىٰ يختمه ، فيستوفيَ هٰذه الأسماءَ كلَّها في أضعاف التلاوة ، فكأنه قال : من حفظ القرآن وقرأه فقد استحقَّ دخول الجنة ، وذهب إلىٰ نحوٍ من هٰذا أبو عبد الله الزبيريُّ) .

وقد ذكر الإمام ابن العربي المالكي في « الأمد الأقصىٰ » (١/ ١٩٦) خمسة تأويلات لقوله صلى الله عليه وسلم : « من أحصاها » ، فجعل من عدَّها ومن حفظها ، كلَّ واحد منها وجهاً مستقلاً .

(٤) انظر « معاني القرآن » (٣/ ٢٠٠) .

(٥) وهو قول الحسن البصري وسعيد بن جبير وغيرهما . انظر « شأن الدعاء » (ص٢٧) ، و« الدر المنثور » (٨/ ٣٢٢) .

وأولى المعاني بقول النبيِّ صلى الله عليه وسلم : « مَنْ أحصاها دخلَ الجنَّةَ » ؛ أي : من عرفَها ؛ لأنه إذا عرفها آمنَ بها ، وإنما كفرَ بها أو ببعضها مَنْ لم يعرف جميعَها ؛ سواءٌ عدَّها أو لم يعدَّها ، والعارفُ العالمُ بها يدخلُ الجنة بفضْلِ الله ورحمته[1]

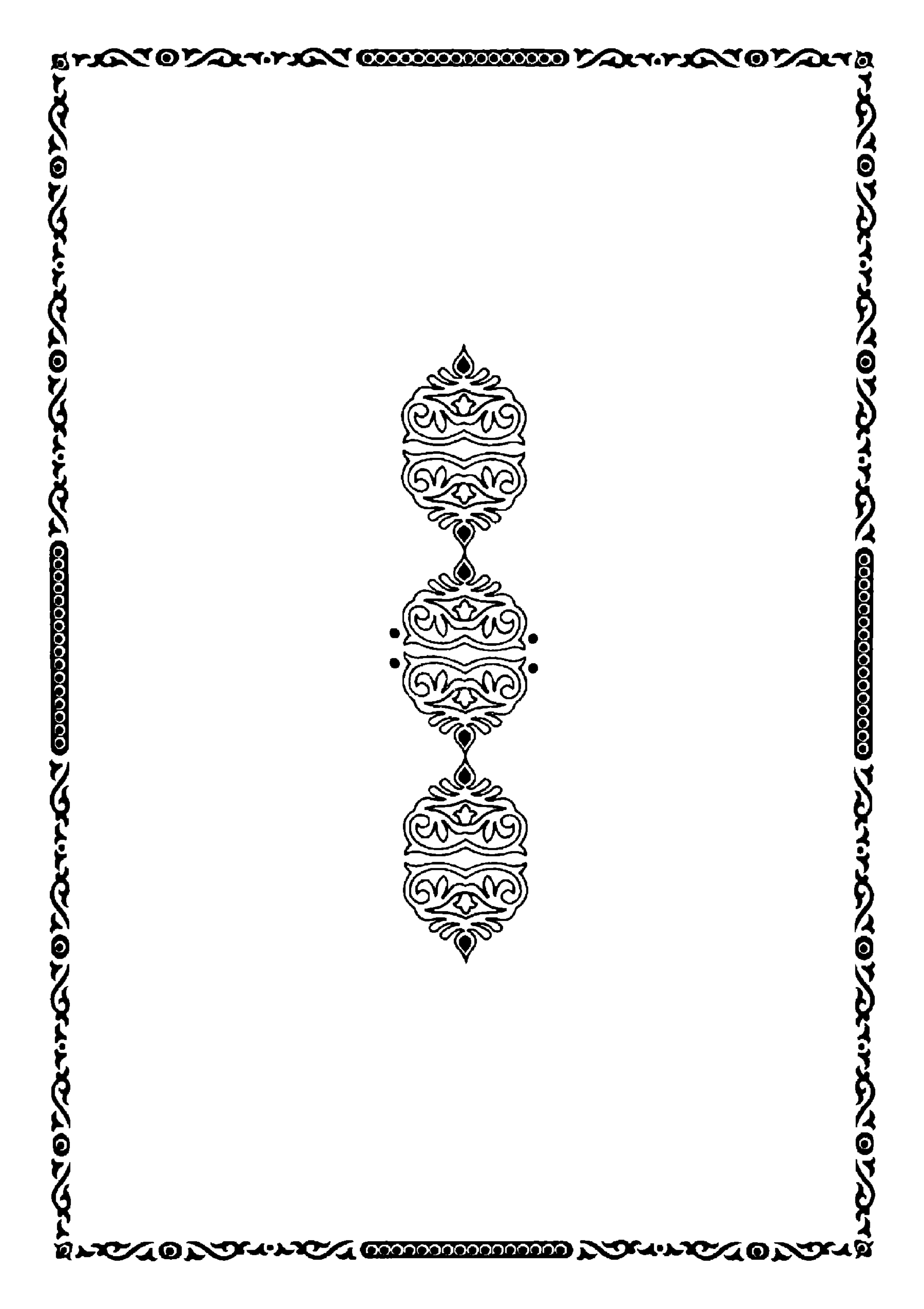
وعلىٰ أيِّ هٰذَينِ الجوابَينِ اعتمدنا سقطَ به الطعنُ عن الخبر ، وبالله التوفيقُ .

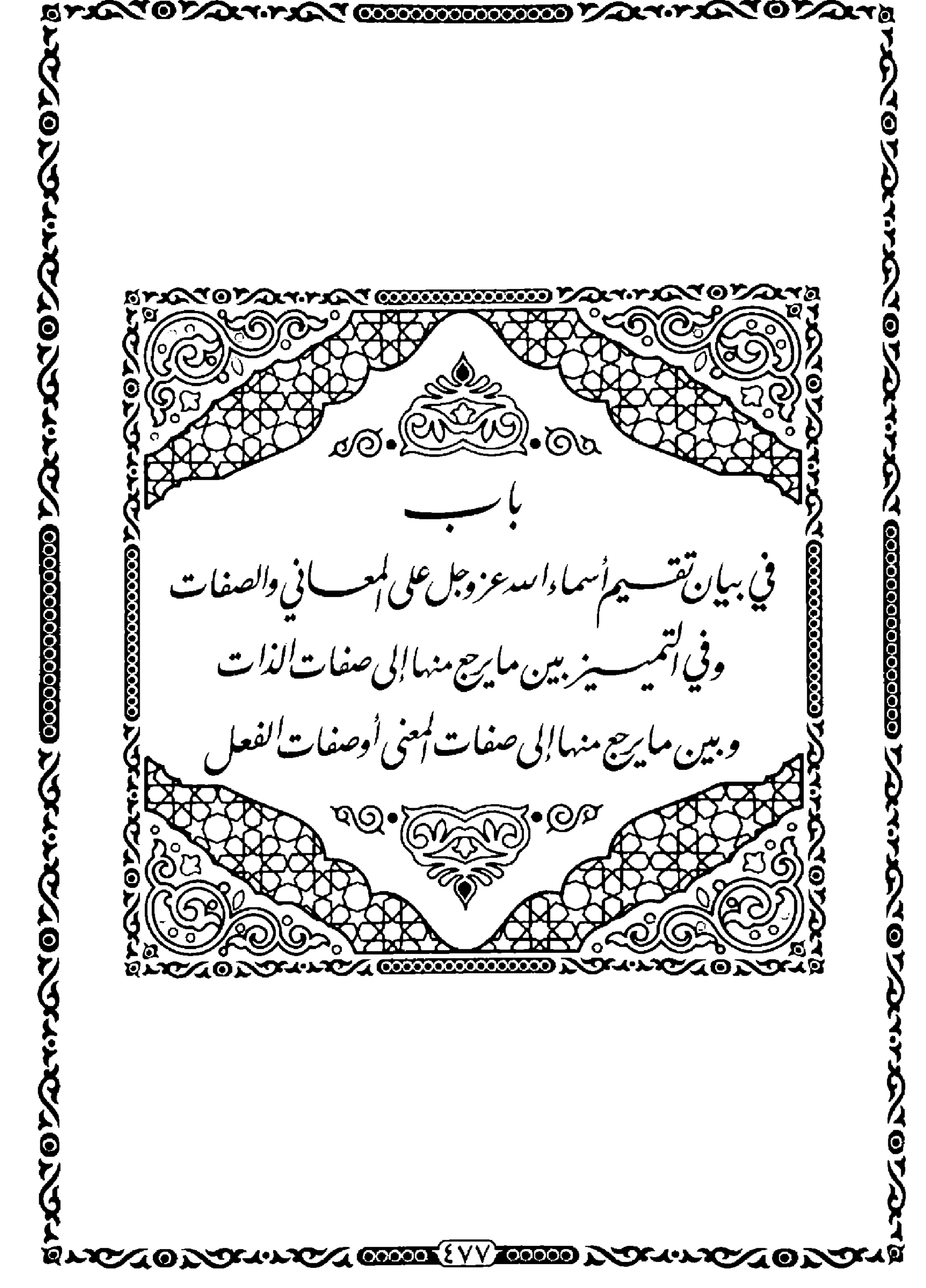
* * *

---

(1) تنبيهٌ من الإمام المصنف علىٰ أن هٰذا الإحصاء ليس مؤثراً في دخول الجنة بذاته ؛ بل بفضل الله تعالىٰ ورحمته وصادق وعده .

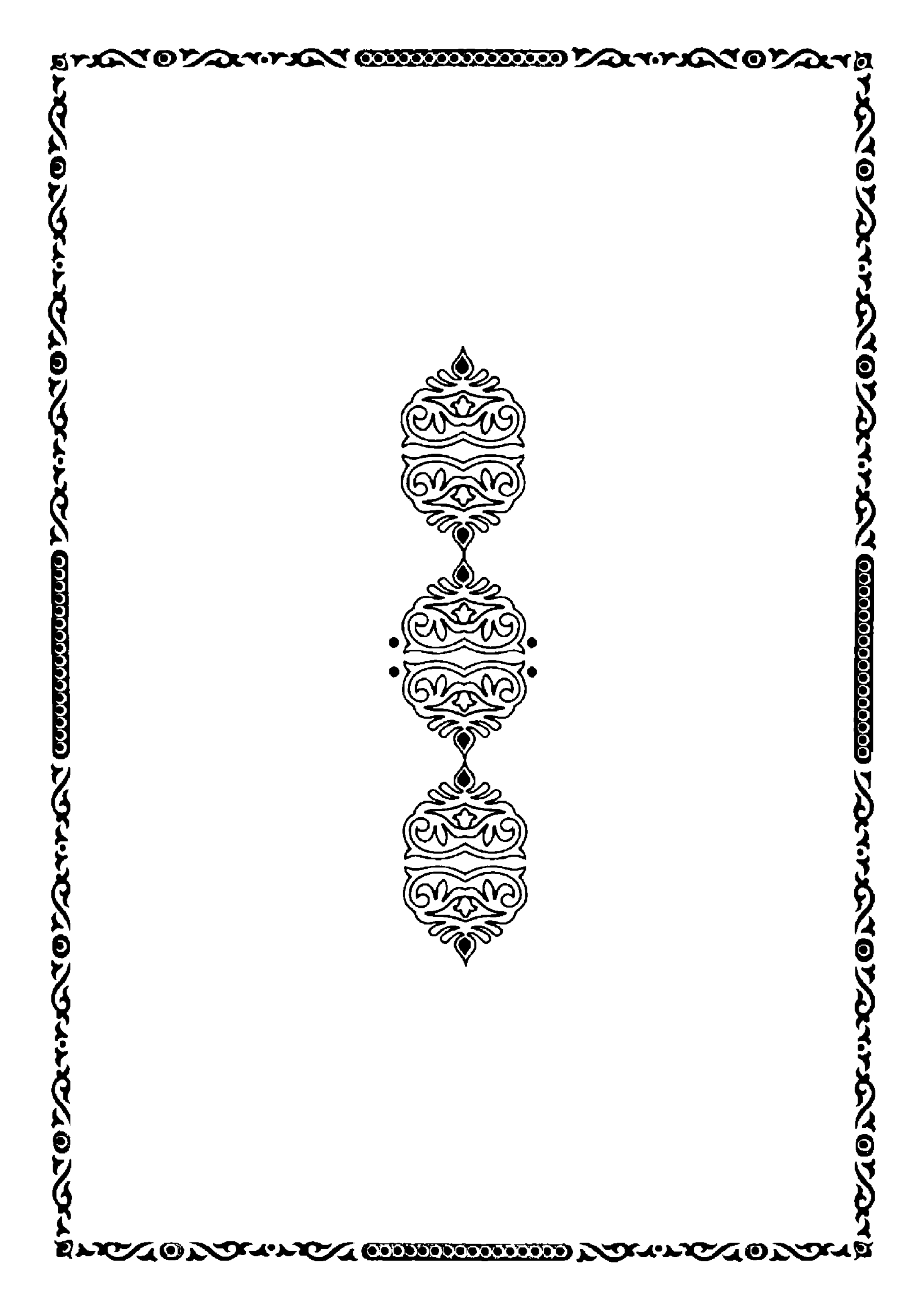
تتميمٌ : قال الإمام ابن التلمساني في « شرح لمع الأدلة » (ص٢٤٦) مبيناً معنىٰ هٰذا الإحصاء : (هي درجاتٌ : الأولىٰ : عدُّها ، وهي أدناها ، الثانية : فهْمُ معناها لغة ، الثالثة : فهمُها علىٰ وجهٍ يليق نسبتُهُ إلى الله تعالىٰ من حقيقة أو مجاز ، الرابعة : تمييز بعضها عن بعض ، الخامسة : بيان رجوع بعضها إلى الذات ، أو الصفات ، أو الأفعال ، أو التقدُّس ، أو المركَّب من ذلك ، السادسة : اعتقاد موجَبِها ، السابعة : اعتبارُ آثارها في العالم ، الثامنة : أخذُ العبد بحظِّهِ منها من التعلُّق أو التخلُّق عند بعض الصوفية) .





باب

في بيان تقسيم أسماء الله عز وجل على المعاني والصفات وفي التمييز بين ما يرجع منها إلى صفات الذات وبين ما يرجع منها إلى صفات المعنى أو صفات الفعل



باب
في بيان تقسيم أسماء الله عز وجل على المعاني والصفات وفي التمييز بين ما يرجع منها إلى صفات الذات وبين ما يرجع منها إلى صفات المعنى أو صفات الفعل

اختلفت عباراتُ أصحابنا في تقسيم أسماءِ الله عزَّ وجلَّ إذا أريد بالاسم التسميةُ :

[تقسيمُ الأسماءِ باعتبارِ الذاتِ والمعاني والأفعالِ]

فمنهم من قال[١] : جميعُ تسمياتِهِ علىٰ ثلاثة أقسام :

قسمٌ منها[٢] : يفيدُ الإشارةَ إلىٰ ذاته ، ووجوده ، وقدمه ، ونفي الأجزاءِ والأبعاضِ والتشبيه عنه ؛ وذلك كقولنا : موجودٌ ، وذاتٌ ، وشيءٌ ، [وأزليٌّ][٣] ، وواحدٌ ، وفردٌ .

والقسمُ الثاني منها[٤] : يفيدُ الإشارةَ إلىٰ صفاته الأزليّةِ القائمةِ به ؛

---

(١) وهو الإمام القلانسي . انظر (١/ ٢٤٥) ، وقد قسم القاضي الباقلاني الأسماءَ قسمينِ : صفات ذات ، وصفات معانٍ أو أفعال . انظر « تمهيد الأوائل » (ص٢٦١) ، وهو ما جرىٰ عليه الإمام المصنف .

(٢) اشتمل هـٰذا القسم على الأسماء الدالة على الصفة النفسية وصفات التنزيه السلبية .

(٣) ما بين المعقوفين في (أ ، ب) : (أزلي) .

(٤) اشتمل هـٰذا القسم على الأسماء الدالة علىٰ صفات المعاني، والمعنوية على القول بها .

كقولنا له : إنه حيٌّ ، وعالِمٌ ، وقادرٌ ، وسميعٌ ، وبصيرٌ ، ومتكلِّمٌ ، ومُريدٌ ، وباقٍ ؛ لأن ذلك مشتقٌّ من : حياتِهِ ، وعلمِهِ ، وقدرتِهِ ، وسمعِهِ ، وبصرِهِ ، وكلامِهِ ، وإرادتِهِ ، وبقائِهِ ، فهٰذه ثماني صفاتٍ له أزليّةٍ قائمةٍ به .

وقد اشتُقَّ منها الوصفُ له بأنه : حيٌّ ، عالمٌ ، قادرٌ ، سميعٌ ، بصيرٌ ، متكلِّمٌ ، مُريدٌ ، باقٍ ، ومن نفىٰ تلك الصفاتِ الثمانِ . . لزمه نفيُ الأسماءِ المشتقَّةِ منها ؛ لأن نفيَ الصفةِ يقتضي نفيَ الموصوفِ بها[1]

والقسمُ الثالث منها[2] : مشتقٌّ من فعلٍ من الأفعال ، وذلك علىٰ ضربَينِ :

مشتقٌّ من فعلٍ له ليس بكسب لغيره ؛ كوصفنا له : بأنه الخالقُ ، البارئُ ، المصوِّرُ ، الرازقُ ، الغافرُ ، ونحوِ ذلك من أسمائه المشتقَّةِ من أفعاله .

والضربُ الثاني : مشتقٌّ من فعلٍ لغيرِهِ علىٰ طريق الاكتساب ، وإن كان اختراعُ ذلك الكسبِ من الله عزَّ وجلَّ ؛ وذلك كوصفنا لله عزَّ وجلَّ بأنه : معبودُ العابدين ، ومشكورُ الشاكرين ، ومذكورُ الذاكرين ، وموصوفُ الواصفين ، ومعلومُ العالِمين ، ونحوِ ذلك .

وكلُّ اسمٍ له كان مشتقّاً من فعلٍ لغيره فإنه لا يجوزُ فيه أن يقالَ : كان موصوفاً به في الأزل ؛ لاستحالة وجودِ الأفعالِ في الأزل ، وإذا استحالَ

---

(١) غير أن الخصم لا يلتزم هٰذا اللازمَ عن مذهبه ، بل يُعلِّلُ الأسماءَ بالأحوال على القول بها ، أو يتأوَّلها علىٰ معاني السلوب علىٰ طريقة الفلاسفة والجهمية .

(٢) اشتمل هٰذا القسم على الأسماء الدالة علىٰ صفات الأفعال عموماً ، وترجع إلىٰ تعلقات صفة القدرة عند الأشاعرة ، وإلىٰ صفة التكوين عند الماتريدية

وجودُ الفعل في الأزل . . استحالَ ثبوتُ الاسم المشتقِّ له في الأزل[1]

واختلف أصحابنا في وصفه بأنه قديم :

فمنهم من قال : استحقَّهُ لنفسه ، وبه قال أبو الحسن الأشعريُّ[2]

فعلىٰ هـٰذا القول : يكونُ هـٰذا الاسمُ داخلاً في القسم الأول من أسمائِهِ .

ومنهم من قال : إنه سبحانَهُ قديمٌ لمعنىً يقومُ به ، وبه قال عبد الله بن سعيد[3]

وعلىٰ هـٰذا القول : يكونُ هـٰذا الاسمُ داخلاً في القسم الثاني من أسمائه تعالىٰ .

وكذلك اختلف أصحابنا في رحمتِهِ ، ورضاهُ ، ومحبَّتِهِ ، وسَخَطِهِ ، وغضبِهِ :

قال أبو الحسن الأشعريُّ رحمه الله : رحمتُهُ ومحبَّتُهُ ورضاهُ ؛ إنما [هي][4] : إرادتُهُ للإنعام علىٰ مَنْ أحبَّهُ ورضيَ عنه ورحمَهُ ، وغضبُهُ وسَخَطُهُ : إرادتُهُ لعقوبةِ مَنْ غضبَ عليه[5]

---

(١) انظر ما تقدم تعليقاً علىٰ صفة التكوين عند السادة الماتريدية (١/ ٤٣٣ ـ ٤٣٤) .

(٢) علىٰ أحد قوليه . انظر (١/ ٢٣٨) .

(٣) وبه قال الإمام القلانسي أيضاً . انظر (٣/ ٤٣١)

(٤) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (هو) .

(٥) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٤٥) ، قال إمام الحرمين في « الإرشاد » (ص١٤٥) : (ثم الرحمة مصروفة عند المحققين : إلىٰ إرادة البارئ تعالىٰ إنعاماً علىٰ عبده) .

وعلىٰ هـٰذا القول : يكونُ وصفُهُ بأنه (رحمانٌ) و(رحيمٌ) من أسمائه المشتقَّةِ من صفاته القائمةِ به ، ويجب أن يكونَ في الأزلِ موصوفاً بهما

وقال الباقون من أصحابنا : إن رحمتَهُ راجعةٌ إلىٰ إنعامه علىٰ من أنعم عليه(١)

وعلىٰ هـٰذا المذهب : يكونُ وصفُنا له بـ (الرحمـٰن) و(الرحيم) من القسم الثالثِ من أسمائه ؛ وهي المشتقَّةُ من أفعاله ، ولا يصحُّ وصفُهُ بهما في الأزل .

[تقسيمُ الأسماءِ باعتبارِ التعلُّق وعدمِ التعلُّقِ]

ومنهم من قال : جميعُ أسمائه وأسماءِ غيره نوعان :

أحدُهما(٢) : لازمٌ لا يتعدَّىٰ إلىٰ غيره ؛ كقولنا : إنه موجودٌ ، وشيءٌ ، وقديمٌ ، وحيٌّ ، ونحوَ ذلك .

والثاني منها(٣) : متعدٍّ يتعلَّقُ مقتضاه بغيره ؛ كوصفنا له : بأنه عالمٌ

---

(١) وبه قال الإمام ابن كلاب والقلانسي . انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٤٥) ، و« تلخيص الأدلة » (ص٤٧٨) .

(٢) يشتمل هـٰذا القسم علىٰ ما يدلُّ على الصفة النفسية ، والصفات السلبية ، وصفات المعاني التي لا تقبل التعلُّق ؛ كالحياة ، والقدم والبقاء علىٰ قولِ مَنْ جعلهما من المعاني .

(٣) يشتمل هـٰذا القسم علىٰ صفات المعاني التي تقبل التعلق ، وصفتي التكوين والإدراك على القول بهما ، علىٰ أن معنى الإدراك الإخبار عن السمع والبصر معاً كما سيأتي (١/٤٨٨) ، لا علىٰ معنىٰ أنه تعالىٰ ذائقٌ شامٌّ لامسٌ ؛ إذ هـٰذه الصفات والأسماء لم ترد شرعاً حتىٰ عند من أثبت صفة الإدراك .

وقادرٌ وخالقٌ ورازقٌ ؛ لاقتضائه معلوماً ومقدوراً ومخلوقاً ومرزوقاً .

فالمقدورُ والمخلوقُ والمرزوقُ : يجبُ أن يكون غيرَهُ لا محالةَ[١]

وأمَّا المعلومُ : فمنه ما هو غيرُهُ ، ومنه ما هو ذاتُهُ وصفاتُهُ القائمةُ به ، ولا يقال فيها : إنها غيرُهُ[٢]

وكذلك وصفه بأنه مريد : يقتضي مراداً هو غيرُهُ[٣] .

فأمَّا كونه سميعاً بصيراً : فإنه يقتضي مسموعاً ومُبصَراً ، وقد صحَّ منه رؤيةُ غيره ، وسماعُ كلام غيره ، وهو راءٍ لنفسه وصفاته ، وسامعٌ لكلامه ، ولا يجوز أن يقال : إن ذلك غيرُهُ[٤]

[تقسيمُ الأسماءِ باعتبارِ ما ينفردُ بهِ سبحانَهُ ، وما يجوزُ لغيرِهِ التسميةُ والوصفُ بهِ]

ومنهم من قال : أسماؤه نوعان :

أحدُهما : هو به منفردٌ لا يجوزُ تسميةُ غيرِهِ به ؛ كوصفنا له : بأنه

---

(١) وكذا عند القائلين بصفة التكوين ؛ إذ المكوَّن غير المكوِّن قطعاً .

(٢) إذا عاد الضمير على معلوم هو ذاته . . فهو عينه ، وأما بعوده على صفات المعاني فلا يقال : إنها غيره ولا إنها عينه .

(٣) قوله : (وكذلك) إشارة إلى قوله قبلُ : (فالمقدور والمخلوق . . .) ؛ إذْ كلٌّ من الإرادة والقدرة لا يتعلَّقُ بالواجب الذاتي ؛ وهو ذاتُ الله وصفاته الأزلية ؛ لأن تعلُّقهما تعلُّق تخصيص وتأثير ، وكلاهما محال في حق القديم سبحانه .

(٤) فتشتركان مع العلم في الواجب الذاتي والممكن الموجود ، وينفرد العلم بالتعلق بالمستحيل وبالممكن المعدوم .

الإلٰهُ ، والرحمـٰنُ ، والخالقُ ، والرازقُ ، والمحيي ، والمميتُ[1]

والثاني منها : اسمٌ قد أباح أن يُوصفَ غيرُهُ به ، وإن لم يكن وَصْفُ غيرِهِ به إلا من جهة فعلِهِ معناهُ فيه[2] ؛ كوصفنا لغيره : بأنه حيٌّ عالمٌ قادرٌ سميعٌ بصيرٌ ، وإن كان غيرُهُ إنما استحقَّ هـٰذه الأوصافَ باختراع الله عزَّ وجلَّ فيه المعانيَ التي اشتُقَّ منها هـٰذه الأوصافُ ، وكذلك غيرُهُ يكونُ موجوداً بإحداث الله عزَّ وجلَّ إيَّاه موجوداً .

وقد بيَّنا قبلَ هـٰذا : أن الاشتراكَ بالاسم لا يُوجِبُ التشابهَ بين [المسمَّيَينِ][3] ؛ ألا ترىٰ أن السوادَ والبياضَ مشتركان في أنهما لونان وعرضان وموجودان ومحدثان ، ولم يتشابها من أجل ذلك ، بل كانا متضادَّينِ ؟! وقد مضى الكلامُ في ذلك قبل هـٰذا[4]

---

(١) انظر ما تقدم (١/ ٤٧٢) من التشنيع على المعتزلة بإطلاق بعض هـٰذه الأسماء علىٰ غيره تعالى .

(٢) قوله : (معناه) هو مفعول للمصدر قبله ، والمعنىٰ : إلا من جهة أن فعل الله تعالىٰ معنىٰ هـٰذا الوصف في المخلوق .

(٣) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (المسمين) .

(٤) انظر (١/ ١٨٨) ، وقال القاضي الباقلاني في « تمهيد الأوائل » (ص٢٦٤) : (إن قال قائل : فهل تزعمون أن أسماء الله مشتركة بينه وبين خلقه ؟
قيل له : هـٰذه مسألة محال ؛ لأن أسماءه هي نفسه أو صفة تتعلق بنفسه ، ونفسه تعالىٰ وصفات نفسه لا يجوزُ أن تكون مشتركة بينه وبين خلقه) .
وأما بشأن صفات السلوب : فهي ليست بموجودة حتىٰ يتصور اشتراك الحادث فيها مع الله تعالىٰ ، وهي واجبة له سبحانه ولا يُتصوَّر اشتراكٌ معه فيها أصلاً ، ومن فهم المعنى المراد من صفة القدم لم يعسُرْ عليه إدراك هـٰذا .
وأما بشأن الصفات المعنوية أو الأحوال : فهي على التحقيق مجرَّد اعتبارات ، والاشتراك في الاعتبارات لا يضرُّ .

[تقسيمُ الأسماءِ باعتبارِ ما ينفردُ بهِ سبحانَهُ ، وما يجوزُ لغيرِهِ ، وما يتعدَّدُ معناهُ مِنَ التسميةِ والوصفِ]

ومنهم من قال : أسماء الله عزَّ وجلَّ على ثلاثة أقسام :

قسمٌ : هو منفردٌ به لا يصحُّ وصفُ غيره به .

وقسمٌ : يصحُّ وصفُ غيره به .

وقد ذكرنا مثاليهما .

والقسمُ الثالث : اسمٌ له معنيان ؛ أحدُهما : له خاصَّةً ، والثاني : يجوزُ وصفُهُ ووصْفُ غيرِهِ به ؛ كالهادي : له معنيان :

أحدُهما : أن يكونَ بمعنى الخالقِ للهداية في القلوب ؛ كما قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ﴾ [الأنعام : ١٢٥] ، فهـٰذا الاسمُ علىٰ هـٰذا المعنىٰ خاصَّةً لله عزَّ وجلَّ

والثاني : أن يكونَ الهادي بمعنى : الداعي المبينِ ، وهـٰذا المعنىٰ يجوزُ إطلاقُهُ على الله عزَّ وجلَّ ، وعلى الأنبياء والأولياءِ والدعاةِ إلى الحقِّ(١)

---

(١) قال الإمام ابن العربي في « الأمد الأقصىٰ » (١/ ٣٧٧) : (إن أسماء الله تعالىٰ في جواز الإطلاق والإخبار بها لفظاً عنه وعن العباد . . علىٰ أربعة أضرب :

الأول : ما لا يجوز أن يخبَر بها عن العبد بحال ؛ كقولنا : الله والرحمـٰن ، ولهـٰذا قال تعالىٰ : ﴿ قُلِ ٱدْعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُواْ ٱلرَّحْمَٰنَ ﴾ [الإسراء : ١١٠] .

الثاني : ما يكون في صفة الله تعالىٰ واجباً ، وفي صفة العبد جائزاً ؛ كالعالم والقادر .

الثالث : ما يكون في حق الله حقاً ، وفي حق العبد باطلاً ؛ كقولنا : الجبار المتكبر ، للمعنى الذي بيَّناه .

=

[تقسيمُ الأسماءِ باعتبارِ الاستقلالِ والإضافةِ]

ومنهم من قال : إن أسماءَهُ عزَّ وجلَّ علىٰ قسمَينِ :

أحدُهما : اسمٌ مستقلٌّ بنفسه من غير إضافةٍ ، وأكثرُ أسمائه كذلك .

والقسمُ الثاني : اسمٌ مضافٌ لا يصحُّ وصفُهُ بمفرده دون أن يكونَ مضافاً إليه ؛ كقولنا : ذو الجلالِ والإكرامِ ، وذو الطَّولِ ، لا يجوز تسميتُهُ بـ (ذي) دون إضافتها إلىٰ ما أضيفت إليه .

وكان من دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يا مقلِّبَ القلوبِ والأبصارِ »[1] ، ولا يجوزُ أن يقال له : (يا مقلِّبُ) من غير ذِكرِ المضافِ إليه ؛ من القلوب والأبصارِ ونحوِ ذلك[2]

= الرابع : ما يخبَرُ به عن الله تعالىٰ وعن العبد ، لٰكن يكون جائزاً في حق الله تعالىٰ بمعنىً ، ويكون في حق المخلوق جائزاً بمعنىً آخر يستحيل ذلك المعنىٰ على الله تعالىٰ ، مثاله : قولنا : الخالق) .

وعلىٰ طريقة القائلين بجواز التخلُّق بأسمائه وصفاته سبحانه وتعالىٰ ، على المعنى الاصطلاحي المقرَّر عندهم . تكون أسماؤه سبحانه كلُّها جائزةَ الإطلاق علىٰ غيره سبحانه ما عدا اسمَ الجلالة (الله) ؛ إذ حظُّ العبد منه التألُّه فقط ؛ وهو الاستغراق بالله تعالىٰ ذكراً ، وخوفاً ورغبة ، وهي طريقة كلٍّ من الأستاذ القشيري ، وحجة الإسلام الغزالي مع تجويزه للتخلُّق بجميع الأسماء .

(١) رواه الترمذي (٢١٤٠) من حديث سيدنا أنس رضي الله عنه ، دون زيادة : (والأبصار) .

(٢) كالأمور ، والشؤون ، والأحوال .

[تقسيمُ الأسماءِ باعتبارِ تسمياتِنا لهُ سبحانَهُ]

ومنهم من قال : جميعُ ما ورد من العبارات في تسمياتنا لله عزَّ وجلَّ على اثني عشَرَ قسماً :

قسمٌ منها : عبارةٌ عن معنىٰ ذاتِهِ على الوصف الذي يستحقُّهُ لنفسه ؛ وهو أربعةٌ وعشرون اسماً ؛ وهو : الإلٰهُ ، والقدُّوسُ ، والعزيزُ ، والمتكبِّرُ ، والعليُّ ، والعظيمُ ، والكبيرُ ، والجليلُ ، والجميلُ ، والمجيدُ ، والماجدُ ، والحقُّ ، والجبَّارُ[1] ، والمتينُ ، والواحدُ ، والأحدُ ، والصمدُ ، والأوَّلُ ، والآخرُ ، والظاهرُ ، والباطنُ ، والغنيُّ ، والمتعالِ ، وذو الجلالِ ؛ من غير ضمِّ الإكرام إليه .

وكذلك وصفنا له : بأنه شيءٌ وموجودٌ . . راجعٌ إلىٰ ذاته ، لا إلىٰ معنىً يقوم بذاته ، ولا إلىٰ فعلٍ من أفعاله .

والقسمُ الثاني : تسمياتٌ له تفيدُ الإشارةَ إلىٰ قدرته ؛ وهي ستةُ أسماءٍ : القادرُ ، والقديرُ ، والمقتدرُ ، والقويُّ ، والقاهرُ ، والقهَّارُ .

والقسمُ الثالثُ منها : يفيدُ الإشارةَ إلىٰ علمه ؛ وهي عشَرة أسماءٍ : العالِمُ، والعليمُ ، والعلَّامُ ، والخبيرُ ، والشهيدُ ، والمحصي ، والحكيمُ ؛ إذا أريد بالحكمة العلمُ ، والمحسنُ ؛ إذا أخذناه من قولهم : فلانٌ يحسنُ النحوَ ؛ أي : يعلمُهُ ، والحفيظُ ، والحسيبُ ؛ علىٰ أحد تأويلَيْهِ[2]

---

(١) في (أ) : (والحنان) .

(٢) انظر (٢/ ١٢) .

والقسمُ الرابعُ منها : يفيدُ الإشارةَ إلىٰ حياته ؛ وهو : الحيُّ .

والقسمُ الخامسُ منها : يفيدُ الإشارةَ إلىٰ بقائه ؛ وذلك ثلاثةُ أسماءٍ : الباقي ، والدائمُ ، والآخِرُ .

والقسمُ السادسُ : يفيدُ الإشارةَ إلىٰ سمعه ؛ وهو : السامعُ ، والسميعُ .

والقسمُ السابعُ منها : يفيدُ الإشارةَ إلىٰ بصره ورؤيتِهِ ؛ وهو : البصيرُ ، والمبصِرُ

وأمّا وصفُهُ بالمُدرِك . . فإنه يفيدُ الخبرَ عن سمعه وبصرِهِ [كليهما][1] ، وهو القسم الثامن[2]

والقسمُ التاسعُ منها : يفيدُ الإشارةَ إلىٰ إرادته ومشيئتِهِ ؛ وذلك سبعةُ أسماءٍ ؛ وهي : المُريدُ ، والشائي ، والرحمـٰنُ ، والرحيمُ ـ علىٰ قول من قال من أصحابنا : إن الرحمةَ إرادةُ الإنعام[3] ـ ، والودودُ ، والحليمُ ، والصبورُ .

والقسمُ العاشرُ منها : يفيدُ الخبرَ عن كلامه ؛ وهي خمسةَ عشرَ اسماً ؛ وهي : المتكلِّمُ ، والقائلُ ، والآمرُ ، والناهي ، والمخبِرُ ، والمستخبِرُ[4] ، والواعدُ ، والمُوعِدُ ، والمؤمِنُ ، والصادقُ ، والمجيبُ ،

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (كلاهما) .
(٢) انظر ما تقدم تعليقاً (١/ ٤٨٢) .
(٣) وهو قول الشيخ أبي الحسن الأشعري . انظر (٢/ ٧٩) .
(٤) في (ب ، ج) : (والمتخبر) .

والمخاطِبُ ، والذاكرُ ، والواصفُ ، والسائلُ .

والقسمُ الحادي عشَرَ : يفيدُ الخبرَ عن نفي التشبيهِ والتعطيلِ عنه فحسْبُ ؛ وذلك تسعةُ أسماءٍ ؛ وهي : اللهُ ، والسلامُ ، والعزيزُ ، والبديعُ - إذا أريدَ به نفيُ التشبيه ، ولم يُرَدْ به المُبدِعُ[1] - ، والمتكبِّرُ ، والمتعالِ ، والرفيعُ ، والعليُّ ، والعظيمُ[2] .

والقسمُ الثاني عشَرَ منها : يفيدُ الخبرَ عن أفعاله ، وكلُّ واحد منها يفيدُ نوعاً من أفعاله ؛ كوصفنا له بأنه : الخالقُ ، والخلَّاقُ ، والرازقُ ، والرزَّاقُ ، والمصوِّرُ ، والوهَّابُ ، والفاتحُ ، والفتَّاحُ ، والقابضُ ، والباسطُ ، والخافضُ ، والرافعُ ، والمُعِزُّ ، والمُذِلُّ ، والعَدْلُ ، والعادلُ ، والحَكَمُ ، والباعثُ ، والوارثُ ، والمبدئُ ، والمعيدُ ، والمحيي ، والمميتُ ، والقيُّومُ ، والقَيَّامُ ، والواجدُ ؛ بالجيم ، والمقدِّمُ ، والمؤخِّرُ ، والمقسطُ ، والمنتقمُ ، والمغني ، والجامعُ ، والمانعُ ، والضارُّ ، والنافعُ ، والهادي ، والبديعُ ؛ إذا أريدَ به المُبدِعُ ، والرشيدُ ؛ لأنه بمعنى المُرشِدُ .

وأمَّا المالكُ والمَلِكُ والمليكُ : فمن أراد : بالمُلْكِ القدرةَ . . جعله راجعاً إلىٰ كونه قادراً ، **ومن أراد :** بمعنى الذي يملِكُ التصرُّفَ فيما يملكُهُ من غير اعتراضٍ عليه . . جعله من صفات ذاتِهِ .

---

(١) انظر (١/ ٥٨٥ - ٥٨٦) .

(٢) تكرُّرُ بعضِ الأسماء - كالمتكبر ، والمتعال ، والعظيم - بين القسم الأول وهـٰذا القسم . . لا يضرُّ ؛ لدَلالة هـٰذه الأسماء على المعنيين معاً ، فهي من الأسماء المشتركة .

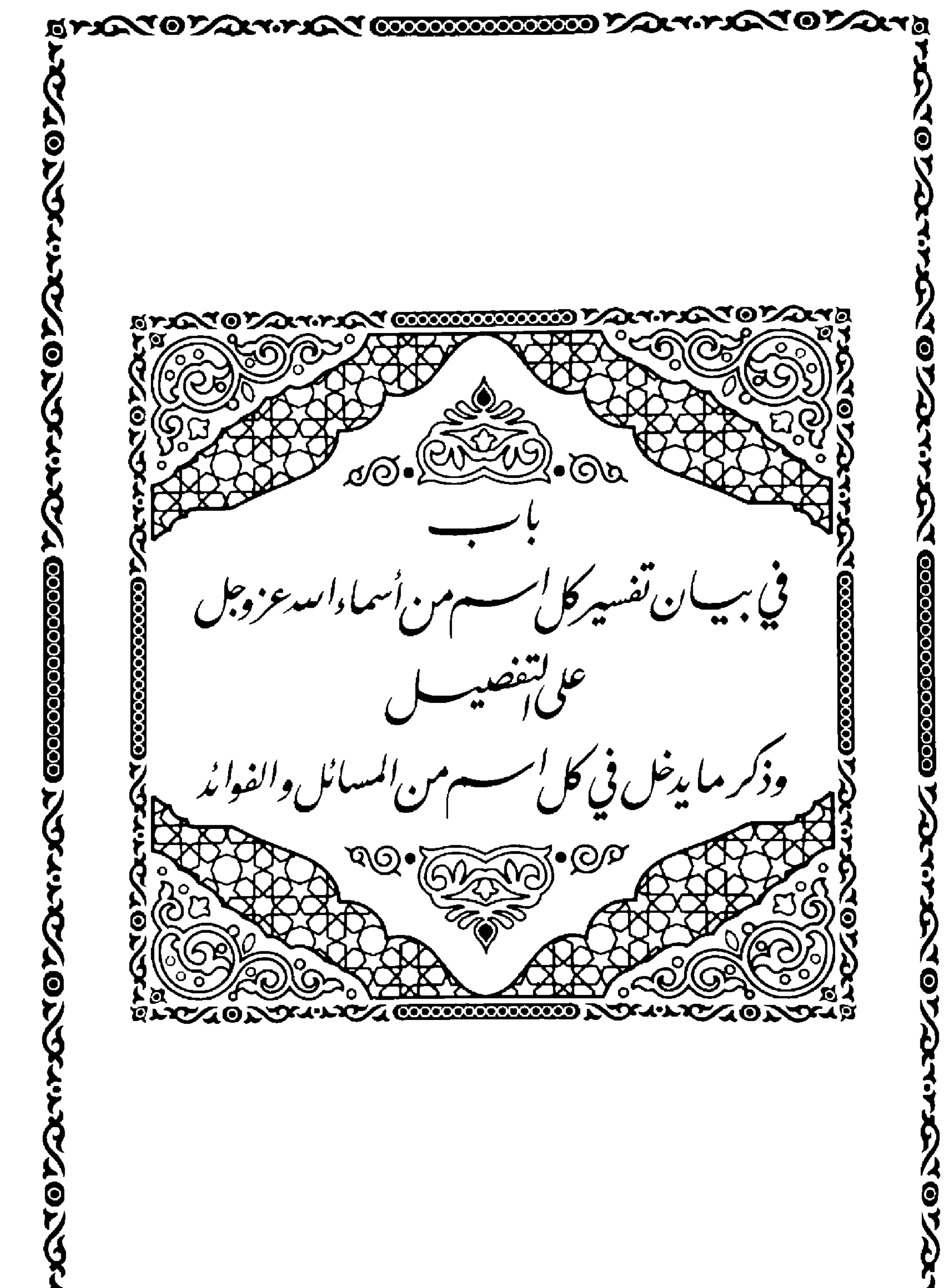
وكذلك وصفُهُ بأنه كريمٌ جوادٌ : من قال : إن الجودَ والكرمَ عطاؤُهُ . . جعله من الأسماء المفيدة للفعل ، ومن قال : إن الجودَ والكرمَ معناه : ألا يَصْعبَ عليه العطاءُ ، ولا يستكثرَ ما يُعطي . . قال : إنه جوادٌ كريمٌ لنفسه لا لمعنىً ، وعلىٰ هـٰذا القول يقال : إنه لم يزل جواداً كريماً .

وكلُّ اسم أفاد فعلاً فإنه لا يجوزُ أن يوصفَ به في الأزل ، وإنما يقال : إنه صار موصوفاً به عند وجود ذلك الفعل الذي هو مقتضاه ، كما بيَّناه قبل هـٰذا[1] ، والله أعلم .

● ● ●

---

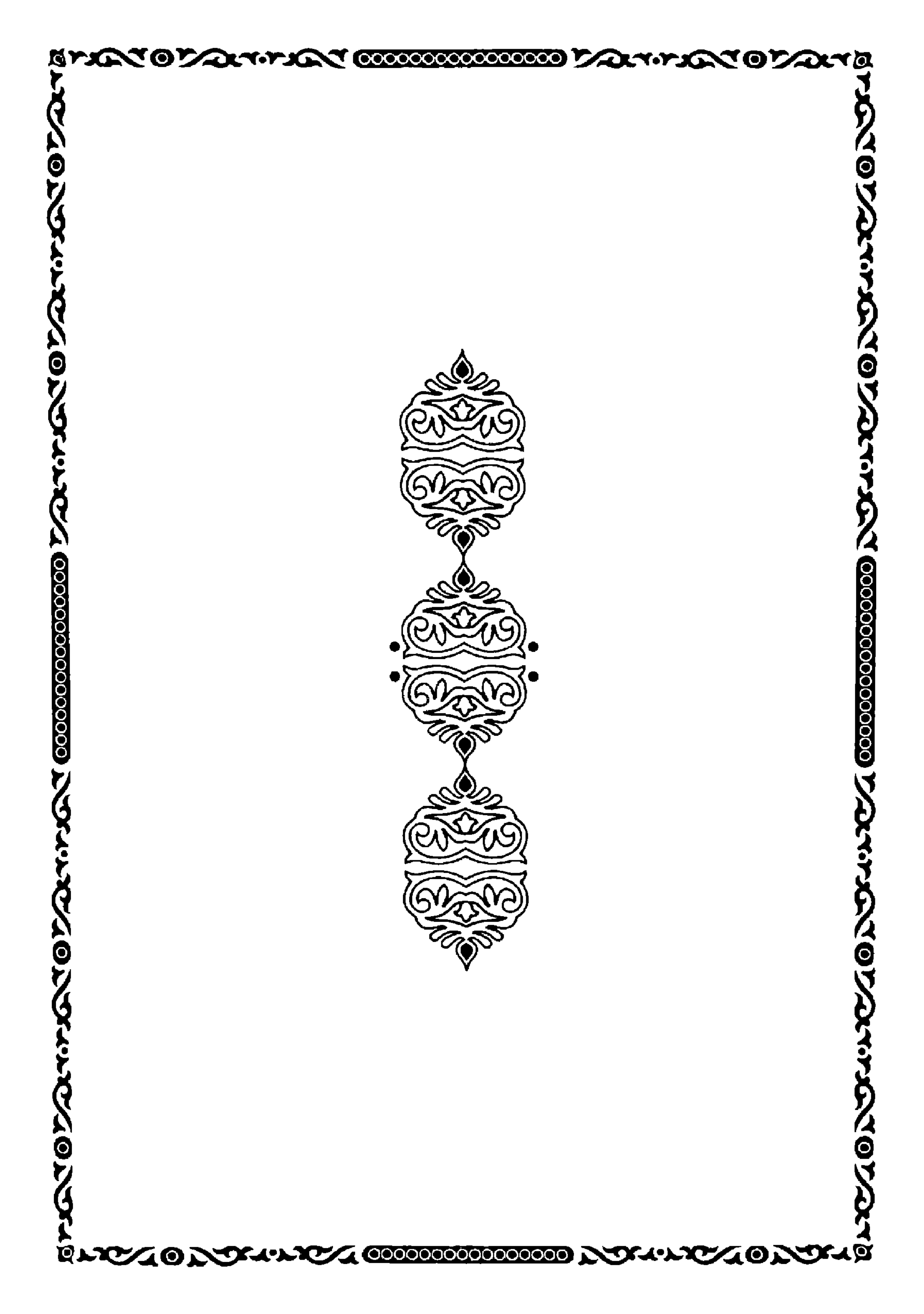
(١) انظر (١/ ٤٨٢) .



باب

في بيان تفسير كل اسم من أسماء الله عز وجل على التفصيل

وذكر ما يدخل في كل اسم من المسائل والفوائد

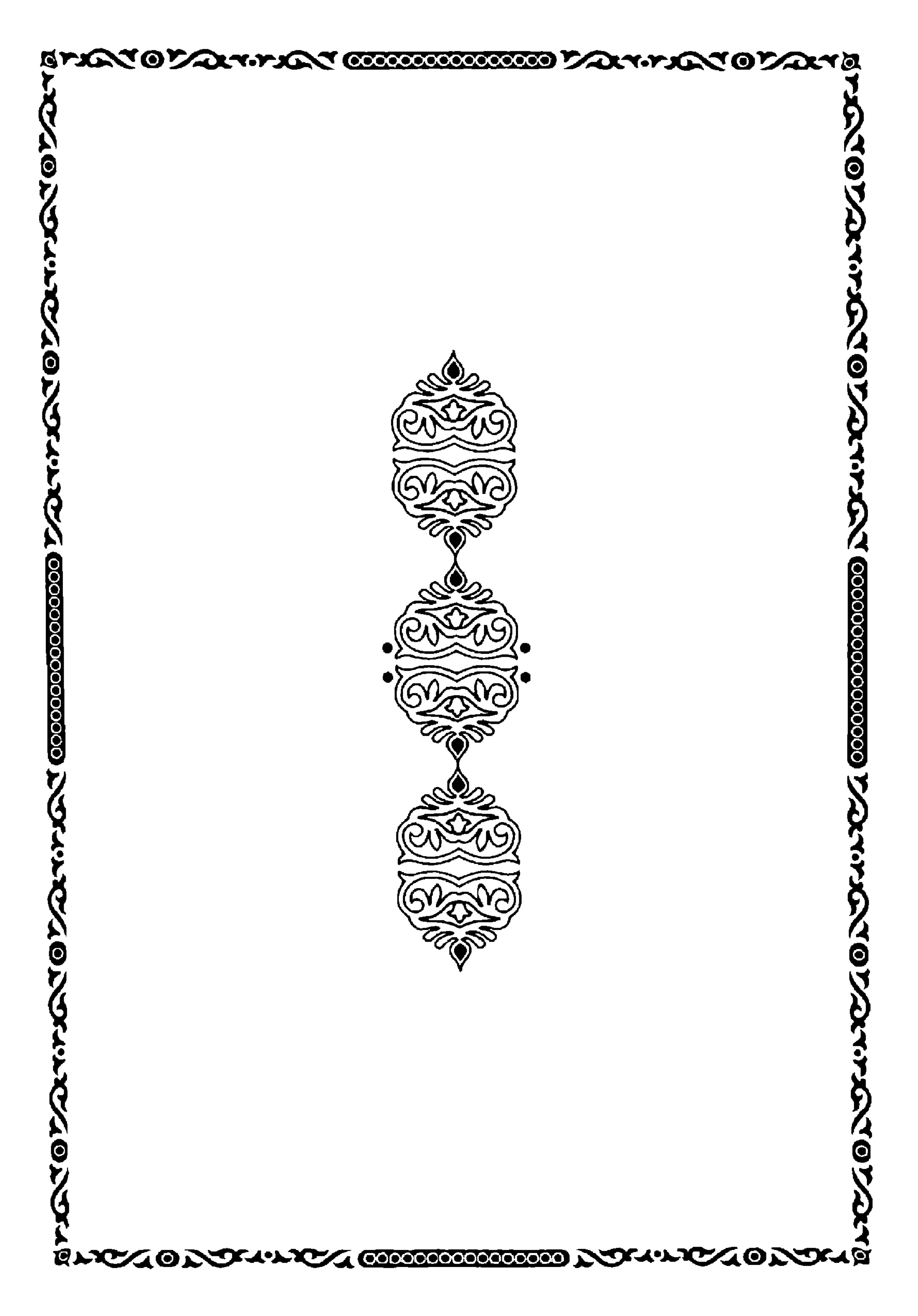


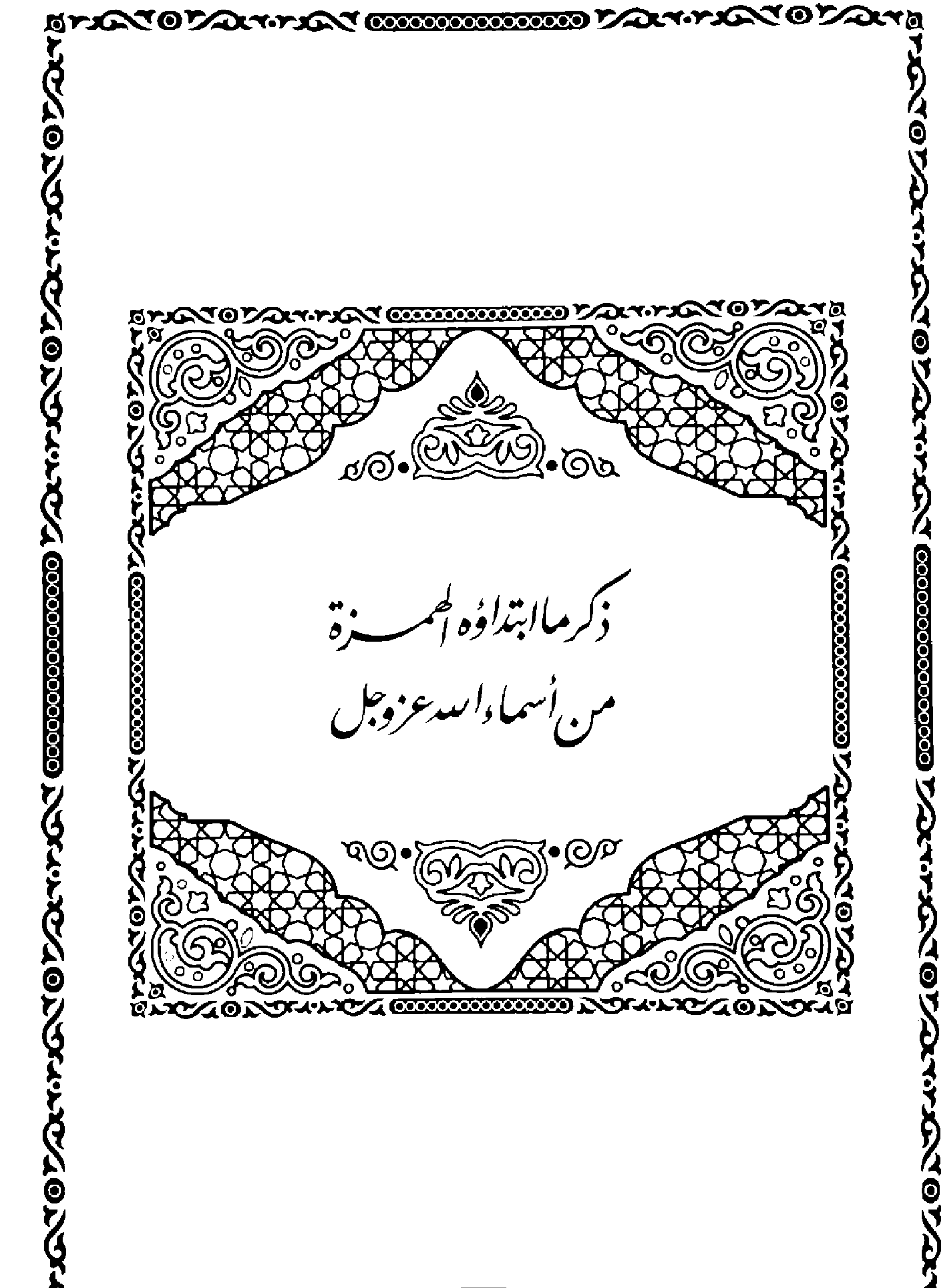
باب
في بيان تفسير كل اسم من أسماء الله عز وجل على التفصيل وذكر ما يدخل في كل اسم من المسائل والفوائد

اعلمْ : أنَّا ذكرنا أسماءَ الله عزَّ وجلَّ في هٰذا الباب علىٰ ترتيب حروف المعجم[1] ؛ فبدأنا بتسمياته بما أَوَّلُ حرفٍ فيه الهمزةُ ، ثم ما كان أَوَّلَ حروفه الباءُ ، ثم ما كان أَوَّلَهُ التاءُ ، ثم ما كان أَوَّلَهُ الثاءُ ، ثم ما كان أَوَّلَهُ الجيمُ ، ثم علىٰ هٰذا القياسُ ؛ ليكون أسهلَ علىٰ من أراد تفسيرَ اسم منها وقصدَهُ إلىٰ موضعه ؛ ليسهلَ عليه وجدانُهُ من مظانِّهِ .

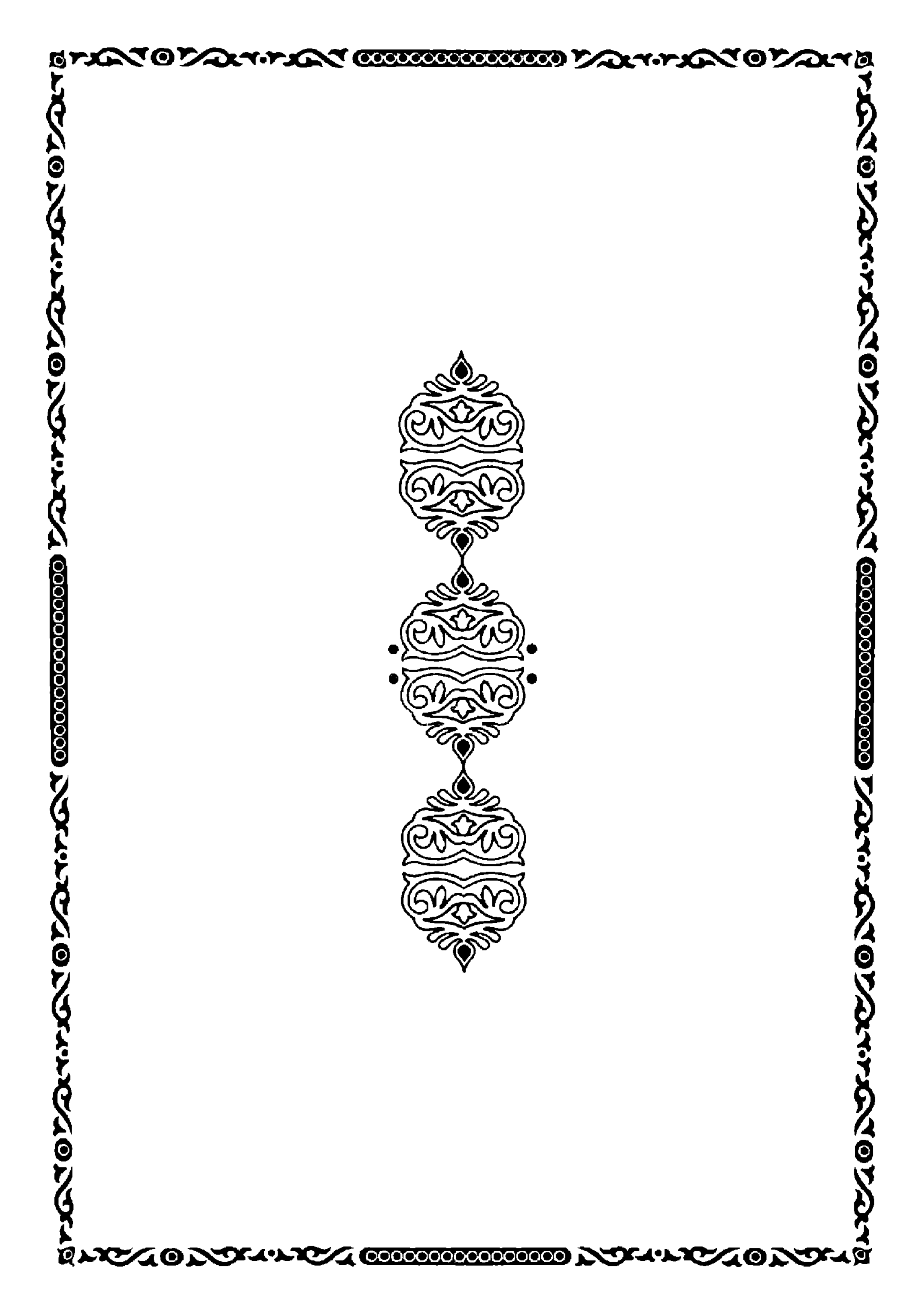


(١) المعروف بالترتيب الألف بائي ، وهو أضبطُ بشأن الأسماء ؛ لرجوعها إلىٰ مادة لغوية .





ذكر ما ابتداؤه الهمزة من أسماء الله عز وجل



ذكر ما ابتداؤه الهمزة من أسماء الله عز وجل

قد جاء من تسمياته مفتتَحاً بالهمزة : اللهُ ، والإلٰهُ ، والأحدُ ، والأوَّلُ ، والآخرُ ، والأكرمُ .

وكلٌّ واحد من هٰذه الأسماءِ يقتضي وجوهاً من الكلام ، نذكرُها على التفصيل إن شاء الله عزَّ وجلَّ .



ذكر الكلام في معنى (الإله) و (الله)

والكلامُ في هٰذَينِ الاسمَينِ من وجوه :

أحدُها : في مأخذهما واشتقاقِهما ، وهل هما مشتقَّان أم لا ؟

والوجهُ الثاني : في ذكر معناهما ، وبيانِ المراد بذكرهما

والوجهُ الثالثُ : بيانُ ما اختصَّ به الله من الصفات .

والوجهُ الرابعُ : في فضلِ هٰذَينِ الاسمَينِ علىٰ غيرهما من الأسماء ، والكلامِ في الاسم الأعظم : هل هو هٰذان الاسمان ، أو أحدُهما ، أو غيرُهما ؟

[الوجهُ الأوَّلُ : في الكلامِ على اشتقاقِهما والخلافِ فيهِ]

وأما الكلامُ [فيهما] من جهة الاشتقاق فقد اختلفوا في ذلك(١) :

فحكىٰ سيبويهِ والمبرِّدُ عن الخليل بن أحمد أنه قال : (الله : اسمٌ خاصٌّ له عزَّ وجلَّ غيرُ مشتقٍّ من شيء ، وليس بنعت)(٢) ، وقد نصر المبرِّدُ هٰذا القولَ في كتابه المرسوم بـ « تفسير أسماء الله عزَّ وجلَّ »(٣)

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (فيها) .

(٢) هو أحد قولي الخليل ، وبه قال أبو عثمان المازني . انظر « اشتقاق أسماء الله » (ص٢٦ ، ٢٨) ، وقد تقدم (١/ ١٧٣)

(٣) وهو إلى اليوم من الكتب التي لم تتناولها أيدي أهل عصرنا ، ثم بشأن اشتقاق هٰذا=

وعلىٰ هـٰذا القولِ : يكون هـٰذا الاسمُ جامعاً لأسمائه ونعوته وصفاته ، والإشارةُ بهـٰذا الاسم إلىٰ ذاتٍ قديمٍ واحدٍ بلا تشبيه ولا تعطيل ، الذي هو صَنعَ العالَمَ إذْ أخرجَهُ من العدم إلى الوجود ، وهو المستحقُّ للصفات التي لا بدَّ للصانع أن يكونَ عليها ، وبهـٰذا نقولُ ، وإليه نذهب[1] .

وقال الباقون من أئمَّة النحو واللغة : إنه اسمٌ مشتقٌّ[2] ، واختلف هـٰؤلاء فيما اشتقَّ منه :

فقال أبو الهيثم الرازيُّ[3] : (قولنا : « الله » كان الأصلُ فيه « الإلـٰه » ، ثم حَذفَتِ العربُ منه الهمزةَ المتوسِّطةَ استثقالاً لها ، فلمَّا حذفوها حوَّلوا كسرتَها إلى اللام الساكنة قبلَها ؛ فقالوا : « اَلِلاه » فحرَّكوا لامَ التعريف ومن حقِّها السكونُ ، فالتقَتْ لامانِ متحرِّكتان ، وحقُّ الأولىٰ منهما السكونُ ، فأسكنوها وأدغموها في الثانية فقالوا : « الله » .

ونظيرُهُ في الكلام قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ لَّٰكِنَّا۠ هُوَ ٱللَّهُ رَبِّي ﴾ [الكهف : ٣٨] ، كان

= الاسم الجليل قال حجة الإسلام الغزالي في « المقصد الأسنىٰ » (ص١١٨) : (وكلُّ ما ذُكِرَ في اشتقاقه وتصريفه تعسُّفٌ وتكلُّف) .

(١) ويبنىٰ علىٰ هـٰذا القول : أن هـٰذا الاسم لا يصلح للتخلُّق به ، بل هو للتعلُّق فقط . انظر « شرح أسماء الله الحسنىٰ » للقشيري (ص٥٧) .

(٢) وبه قال يونس بن حبيب ، والكسائي ، والفراء ، وقطرب ، والأخفش ، علىٰ خلاف بينهم . انظر « اشتقاق أسماء الله » (ص٢٣) ، وعزاه الإمام الصفار في « تلخيص الأدلة » (ص٣٨١) إلىٰ سيدنا علي بن أبي طالب وابن عباس رضي الله عنهم ، ونقل عن سيبويه والفراء والخليل والكسائي قولين في ذلك .

(٣) نحوي أديب اشتهر بكنيته ، له كتاب « الشامل » و« الفاخر » في اللغة ، توفي سنة (٢٢٦هـ) . انظر « نزهة الألباء في طبقات الأدباء » (ص١١٨) ، و« إنباه الرواة » (٤/ ١٨٨) .

في الأصل : « لٰكنْ أَنا » فحذفوا الهمزةَ ، وحوَّلوا فتحتها إلى النون الساكنة قبلَها ، فصارت « لٰكنَنَا » ، فاجتمعت نونان متحرِّكتان ، فأسكنوا الأولىٰ منهما فأدغموها في الثانية فقالوا : « لٰكنَّا »)[1]

وهكذا حكاه أبو معاذ الفضلُ بن خالد النحويُّ عن الفرَّاء[2]

وقال قوم : إن معنى (الإلٰه) مأخوذٌ من قولهم : (أَلِهْتُ إلىٰ فلان) ؛ إذا فزعتُ إليه[3]

ورُوِيَ مثلُ هٰذا القول عن ابن عباس ، وقال : (إن الخلقَ يأْلَهُونَ إليه في حاجاتهم)[4]

وفي هٰذا المعنىٰ قال الشاعر[5] : [من الطويل]

أَلِهْتُ إليكُم في بلايا تنوبُني فـألفيتُكـم فيهـا كـراماً مُمَجَّـدا

وقال آخرون : إن ذلك مأخوذٌ من قولهم : لاهَ يلوهُ لوهاً ، ولُيُوهاً ،

---

(١) رواه مختصراً الأزهري في « تهذيب اللغة » (٦/ ٢٢٢ـ٢٢٣) عن المنذري عن أبي الهيثم .
(٢) انظر « اشتقاق أسماء الله » (ص٢٣) .
(٣) حكى الإمام الثعلبي هٰذا القول في « الكشف والبيان » (١/ ٩٧) ونسبه إلى المبرِّد .
(٤) وإليه ذهب الإمام المحاسبي . انظر « الكشف والبيان » (١/ ٩٨) ، وانظر (١/ ٥٠٢ـ ٥٠٣) فيما سيأتي عن تفسير (آلهتك) بـ (عبادتك) .
(٥) حكاه الأستاذ القشيري في « شرح أسماء الله الحسنىٰ » (ص٥٧) دون نسبة ، وفيه : (كلّاً كريماً) بدل (فيها كراماً) ، وقال عقبه : (وهٰذا القول ذهب إليه الحارث بن أسد المحاسبي في جماعة من أهل العلم والمفسرين) ، وأورده الإمام ابن العربي المالكي في « الأمد الأقصىٰ » (١/ ٢٤٤) ، وفيه : (ولهت) بدل (ألهت) .

ولِياهاً ، ولَيْهاناً ؛ إذا احتجب[1] ؛ قال الشاعر[2] : [من الخفيف]

لاهَ ربِّي عنِ الخلائقِ طرّاً فهو اللهُ لا يُرىٰ ويَرىٰ هو

وقال آخرون : إن ذلك مأخوذٌ من قولهم : (تألَّهتُ) ؛ إذا تضرعتُ ؛ ومن ذلك قول رؤبةَ بن العجَّاج[3] : [من مشطور الرجز]

للهِ دَرُّ الغانياتِ المُدَّهِ

سَبَّحْنَ واسترجعْنَ مِنْ تألُّهِي

فـ (الإلـٰهُ) علىٰ هـٰذا القول : هو الذي يُتضرَّعُ إليه[4]

وقال آخرون : إنه مأخوذٌ من قولهم : (ألِهْتُ بالمكان) ؛ إذا أقمتُ به ، و(الله) سبحانه فِعالٌ منه ؛ ومعناه : الذي لا يتغيَّرُ عن صفته ، كما أن المقيمَ بالمكان لا يزولُ عنه ؛ ومنه قال الشاعر[5] : [من الطويل]

أَلِهنا بدارٍ ما تَبينُ رُسومُها كأنَّ بقاياها وشامٌ على اليدِ

---

(١) حكاه الراغب الأصفهاني في « مفرداته » (أ ل هـ) ، وانظر « اشتقاق أسماء الله » (ص٢٧) ، وقال الثعلبي في « الكشف والبيان » (١/ ٩٨) : (والله تعالىٰ هو الظاهر بالربوبية بالدلائل والأعلام ، وهو المحتجب من جهة الكيفية والأوهام) .

(٢) أورد البيت الإمام الماتريدي في « تأويلات أهل السنة » (١٠/ ٦٤٦) بلفظ :

لاه ربي عن الخلائق طرّاً خالق الخلق لا يرىٰ ويرانا

وانظر ردَّ ذلك في « شرح أسماء الله الحسنىٰ » للقشيري (ص٦١) .

(٣) الرجز لرؤبة بن العجاج في « ديوانه » (ص ١٦٥) ، وانظر « الكامل في اللغة والأدب » (٣/ ١٠٨) ، والمُدَّهُ : جمع : مادِهٍ ؛ كمادحٍ وزناً ومعنىً ، فهو يُثني علىٰ موادحه المسبِّحات من تنسُّكه وتعبُّده

(٤) انظر ردَّ هـٰذا القول عند الأستاذ القشيري في « شرح أسماء الله الحسنىٰ » (ص٦٤) .

(٥) انظر « شرح أسماء الله الحسنىٰ » للقشيري (ص٦٢) ، و« الكشف والبيان » (١/ ٩٨) .

وقال آخرون : الأصل في (إلاه) : وِلاه ، كما قيل في وِسادة ووِشاح ووِكاف : إسادةٌ وإشاح وإكاف ، وإذا كان الأصل فيه وِلاهاً فهو من (الوَلَه) ، ومعناه : أن العباد يألهون عند ذكر الإلـٰه ؛ أي : يطربون ، ومنه قول الكميت[1] : [من الخفيف]

وَلِهَتْ نفسيَ الطَّرُوبُ إليكم   وَلَهاً حالَ دونَ طَعْمِ الطعامِ

وقال سيبويه : (الأصلُ في قولنا : « الله ».. « إلاه » ، فلمَّا حُذِفت همزتُهُ زِيد في أوَّلِهِ الألفُ واللام عوضاً لازماً ، فقيل : « الله »)[2]

وقال المبرِّد : (الأصلُ في « لاه » : « لَوَهٌ » علىٰ وزن « دَوَرٍ » ، فقلبوا الواو فيه ألفاً فصار « لاه » علىٰ وزن « دار » ، ثم أدخلوا عليه لامَ التعريف فقالوا : « الله ») .

وقال آخرون : أصله : (هو) الذي هو للإشارة إلى المُكنَّىٰ ، فأدخلوا عليه لامَ المُلك فصار (لَهُ) ، ثم مدُّوا الصوتَ وأشبعوا فتحةَ اللام فصار (لاهو) ، وخرج عن معنى الإضافةِ إلىٰ معنى الاسم المفردِ ، فأدخلوا عليه لامَ التعريف فقالوا : (الله) .

وأكثرُ هـٰؤلاء الذين حكينا قولَهم في اشتقاق هـٰذا الاسم يزعمون أن معنىٰ (الإلـٰهِ): هو المعبودُ، و(التألُّهِ) : التعبُّد ، ويستدلُّون عليه : بأن العربَ سمَّتِ الشمسَ (إلـٰهةً) لمَّا عبدها قومٌ، حتىٰ قال شاعرُهم فيها[3] : [من الوافر]

---

(١) أورده الأزهري في « تهذيب اللغة » (٦/ ٢٢٢) وفيه : (إليهم) بدل (إليكم) .

(٢) انظر « الكتاب » (٢/ ١٩٥) .

(٣) البيت لأم البنين بنت عتيبة بن الحارث اليربوعي انظر « بلاغات النساء »=

تـروَّحنـا مِـنَ اللعبـاءِ قصـراً وأعجَلْنـا الإلـٰهـةَ أنْ تـؤوبـا

وقالوا في قوله عزَّ وجلَّ : ﴿ وَيَذَرَكَ وَءَالِهَتَكَ ﴾ [الأعراف : ١٢٧] ؛ أي : وعبادتَكَ[1] ، وفي حديث وهيب[2] : (إذا وقع العبدُ في أُلْهانيَّةِ الربِّ لم يجدْ أحداً يأخذُ بقلبِهِ) ؛ أي : في عبادته ؛ قال القتيبيُّ : (هي « فُعلانيَّةٌ » من « الإلـٰه » ؛ يقال : إلـٰهٌ بيِّنُ الإلـٰهيَّةِ والأُلهانيَّةِ)[3] .

[اختيارُ المصنفِ في مسألةِ الاشتقاقِ]

والصحيحُ عندنا : قولُ من قال : (إنه اسمٌ خاصٌّ غيرُ مشتقٍّ) ؛ لقيام الدَّلالة على أن الله عزَّ وجلَّ لم يزل إلـٰهاً قبلَ وَلَهِ الخلقِ إليه وقبلَ عبادتِهم ، **ولا يجوزُ اشتقاقُ الاسم من معنىً يكون الاسمُ سابقاً له** ؛ ألا ترىٰ أنه لمَّا كان في الأزل عالماً قادراً حيّاً . . لم تكن هـٰذه الأسماءُ مشتقَّةً من معانٍ حادثةٍ لم تكن موجودةً في الأزل ؟![4]

= (ص١٨٩) ، و« تفسير الطبري » (١٣/ ٤٠) ، وصدره مثبت من (ب ، ج) ، واللعباء : موضع كثير الحجارة بحزم بني عوال ، وقوله : (قصراً) يُروىٰ : (عصراً) و(قسراً) ، ولكلٍّ توجيه .

(١) وهو قول سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما . انظر « تفسير ابن أبي حاتم » (٨٨٢٠) ، وينظر كلام الإمام الأنباري في « التفسير البسيط » (٩/ ٢٩١) .

(٢) يعني : وهيب بن الورد المكي ، المتوفىٰ سنة (١٥٣هـ) . انظر « سير أعلام النبلاء » (٧/ ١٩٩) .

(٣) أورد الحديث ابن قتيبة في « غريب الحديث » (٣/ ٧٢٨) : (إذا وقع العبد في أُلهانيَّةِ الربِّ ، ومُهَيْمِنِيَّةِ الصدِّيقين ، ورهبانيَّةِ الأبرار . . لم يجد أحداً يأخذ بقلبه ، ولا تلحقه عينه) ، ثم حكى القول المذكور هنا

(٤) فيلزم من ذلك منع اشتقاق جميع أسمائه سبحانه وتعالىٰ ؛ لأنها عند أهل السنة قديمة=

[الكلامُ علىٰ كلمةِ (اللهمَّ)]

وأما قولُهم : (اللهُمَّ) في الدعاء والنداء ، فقد اختلفوا في هـٰذه الميم الزائدةِ في آخره[1] :

فقال الفرَّاءُ وثعلبٌ[2] : معناه : يا أللهُ ؛ آمنَّا بمغفرتك ورحمتك ، فتركَتِ العربُ حرفَ النداء من أوَّله ؛ لدَلالة الميم في آخره على النداء ، وليس الميمُ بدلاً من النداء[3] ؛ لأنه قد يُجمَعُ بينهما فيقال : يا اللهمَّ ، كما جمعَ بعضُهم بينهما فقال : [من مشطور الرجز]

ومـا عليـكِ أنْ تقـولِـي كلَّمـا

= سابقة لجميع المعاني الحادثة ، علىٰ أن للمجيزين مسلكاً لا يعاندون فيه .

وقد بيَّن الإمام العلامة ابن دهاق في « نكت الإرشاد » (١/ ق٤) كلا المذهبين فقال : (مسلكُ من منع الاشتقاق فيها : أن قال : الاسم المشتق يتقدَّمه أصله الذي اشتُقَّ هو منه ، قالوا : وأسماء الله تعالىٰ قديمة ، والقديم لا يتقدَّم عليه شيء ؛ إذ لا أول له ، فلا اشتقاق لأسمائه ؛ لقدمها .

ومسلك من أجاز الاشتقاق في أسمائه : أن قال : إنما يكون الاشتقاق في العبارات واللغات ، وهي حادثة ، ولا امتناع في اشتقاق اسم حادث يتقدَّمه أصلٌ يُشْتَقُّ هو منه ، والمعاني التي هي مفهومة من التسميات هي أسماؤهُ دون العبارات) .

(١) قال كمال الدين الأنباري في « الإنصاف في مسائل الخلاف » (١/ ٢٧٩) : (ذهب الكوفيون : إلىٰ أن الميمَ المشدَّدة في « اللهم » ليست عوضاً من « يا » التي للتنبيه في النداء ، وذهب البصريون : إلىٰ أنها عوض من « يا » التي للتنبيه في النداء ، والهاءُ مبنية على الضم ؛ لأنه نداء) .

(٢) إماما الكوفيين في عصرهما .

(٣) يعني : حرفه (يا) .

سبَّحتِ أو هلَّلتِ يا اللهمَّ ما

أُرْدُدْ علينا شَيخَنا مُسلَّما[1]

وقال الخليلُ وسيبويهِ وأكثرُ البصريين[2] : إن الميمَ ها هنا بدلٌ من ياء النداء في أوَّله[3] ، كأنهم كرهوا أن يجعلوا نداءَ الخالق مثلَ نداء المخلوق ، فزادوا في آخره ميماً مُشدَّدة تقوم مقامَ حرف النداء في أوَّله .

وقال النضرُ بن شميل[4] : هـٰذه الميمُ دَلالةٌ علىٰ جميع أسماء الله عزَّ وجلَّ ؛ كأنك تقول : يا ألله ؛ أدعوك بجميع أسمائك[5]

وحُكِيَ مثلُ هـٰذا القول عن رجاء بن حَيْوةَ وأبي رجاء العُطارديِّ[6]

وقال الحسن البصري : (« اللهمَّ » : مجمعُ الدعاء)[7]

---

(١) انظر « معاني القرآن » للفراء (ص٢٠٣) ، و« تهذيب اللغة » (٦/ ٢٢٤ـ٢٢٥) ، ورسمت كلمتا (اللهمَّ ما) في (ب) : (اللهمَّما) بالوصل ، وفي (أ) : (اللهمَّا) ، وفي (ج) : (اللهم) .

(٢) الخليل وسيبويه إماما البصريين ، بل إماما النحو العربي .

(٣) انظر « الكتاب » (١/ ٢٥) و(٢/ ١٩٦) ، قال الزجَّاج في « معاني القرآن » (ص٣٩٤) : (وقال الخليلُ وسيبويه وجميعُ النحويين الموثوقِ بعلمهم : إن « اللهم » بمعنىٰ « يا ألله » ، وإن الميمَ المشدَّدة عوضٌ من « يا ») .

(٤) تلميذ الخليل الفراهيدي ، وشيخ أبي عبيد القاسم بن سلام .

(٥) حكاه ابن عطية في « المحرر الوجيز » (١/ ٤١٧) .

(٦) نقل أبو حيان في « البحر المحيط » (٢/ ٤٣٦) عن أبي رجاء العطاردي أنه قال : (هـٰذه الميم تجمع سبعين اسماً من أسمائه) .

(٧) نقله ابن عطية في « المحرر الوجيز » (١/ ٤١٧) ، ونقل جميع هـٰذه الأقوال الإمام الصفار في « تلخيص الأدلة » (ص٣٨٥) وزاد : (وقال أبو رجاء العطاريُّ : اسم « اللهم » جماعةُ سبعين اسماً من أسماء الله) .

[الوجهُ الثاني : في بيانِ معنييهما والمراد بذكرهما]

وأما الكلامُ في معنىٰ (الإلـٰه) من جهة علم الكلام . . فإن المتكلِّمينَ اختلفوا :

فقال قومٌ من القدريَّة : (معنىٰ « الإلـٰه » : المستوجِبُ للعبادة) ، واستدلُّوا : بأن العربَ سمَّتِ الأصنامَ آلهةً لاعتقادها وجوبَ العبادة لها ، وسمَّت الشمسَ إلـٰهةً لأجل أن قوماً عبدوها ، وقالوا فيها[1] : [من الوافر]

وأعجَلْنا الإلـٰهةَ أنْ تؤوبا

وهـٰذا قولُ الجبائيِّ منهم[2]

وقال آخرون : (« الإلـٰهُ » مأخوذٌ من : « وَلَهِ العبادِ إليه »)[3] ، وبه قال الكعبيُّ والقلانسيُّ من أصحابنا .

وقال آخرون من القدريَّة : (معنىٰ « الإلـٰه » : هو القديمُ) ، ولهـٰذا قالوا : (من أثبت مع الله قديماً أثبت معه آلهةً) ؛ وهي : صفاتُ الله الأزليَّةُ ؛ لدعواهم : أن الاشتراكَ في صفةِ القدم يوجب الاشتراكَ في الإلـٰهيَّة ، واستدلُّوا علىٰ ذلك بقول العامَّة[4] : لا قديمَ إلا الله ، كما قالوا :

---

(١) تقدم قريباً (١/ ٥٠٢) .

(٢) وقول ابنه أبي هاشم أيضاً . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٥٢٩) ، و« المغني في أبواب التوحيد والعدل » (٥/ ٢١٠) .

(٣) تقدم معنى الوله (١/ ٥٠٢) .

(٤) في العبارة تسفيهٌ لرأيهم ؛ إذ الأصلُ أن يستدلَّ العامةُ ويستهدوا بأقوال العلماء ، لا أن يستدلَّ العلماءُ بأقوال العامة ، وهـٰذا أيضاً دأبُ المبتدعة من المشبهة ؛ إذ يستدلُّون علىٰ=

لا إلـٰهَ إلا الله ، وهـٰذا اختيارُ الصالحيِّ وعَبَّادِ بن سليمانَ الصيمريِّ[1]

وقال الحسينُ النجّار : (معنىٰ « الإلـٰه » : الخالقُ ، ولا خالقَ إلا الله ، كما أنه : لا إلـٰهَ إلا اللهُ) .

وقال قومٌ : (معنىٰ « الإلـٰه » : النورُ على الإطلاق) ، واستدلُّوا بقوله عزَّ وجلَّ : ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور : ٣٥] .

وقال شيخُنا أبو الحسن الأشعري رحمه الله : (« الإلـٰهُ » : مَن له الإلـٰهيّةُ ؛ ومعنى الإلـٰهيّة : القدرةُ على اختراع الأعيان)[2] ، وبه نقولُ[3]

= قولهم بإثبات الجهة باعتقادات العامة وإشاراتهم !

(١) وعزاه إمام الحرمين في « الشامل في أصول الدين » (ص٢٥٢) إلىٰ أبي علي الجبائي ، وقال في معرض الاستدلال عليه : (إذا زعمت أن أخصَّ أوصاف الإلـٰه قدمُهُ ، فقل : إن حقيقةَ الإلـٰه أنه قديمٌ ، وحقيقةَ الإلـٰهيّة القدم ؟! فركب ما أُلزِمَ وقال : حقيقةُ الإلـٰهيّة القدم ، وهـٰذا مذهبٌ لم يُسبق إليه) ، وكلام المصنف يدلُّ علىٰ أن الصالحي والصيمري سبقاه إلىٰ هـٰذا القول .

(٢) قال تعالىٰ : ﴿أَمْ جَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوا۟ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ۚ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ﴾ [الرعد : ١٦] ، وحكى الإمام الأشعريُّ في كتابه « التفسير » خلافَ قدماء الأصحاب في معنى (الإلـٰه) ؛ فمنهم من قال : إن معناه : الغالب الذي ليس بمغلوب ، والقاهر الذي ليس بمقهور ، ومنهم من قال : معنىٰ وصفنا له بأنه إلـٰه : أنه قويٌّ ، قال الأستاذ ابن فورك بعد نقله ذلك عنه في « مجرد مقالات الأشعري » (ص٤٧) : (واختار من ذلك : أن معنىٰ وصفنا له بأنه « إلـٰه » أن له الإلـٰهية ، وفسر الإلـٰهية بأنها هي قدرته على اختراع الجواهر والأعراض ، وذكر أن ذلك أسدُّ الأقاويل المقولة في معنىٰ « الإلـٰه ») ، وهو أيضاً نظرٌ في أخصِّ الأوصاف .

(٣) وقال المصنف في « أصول الدين » (ص١٢٣) : (واختلف أصحابنا في معنى الإلـٰه : فمنهم من قال : إنه مشتقٌّ من الإلـٰهيّة ؛ وهي قدرتُهُ على اختراع الأعيان ، وهو اختيار أبي الحسن الأشعري ، وعلىٰ هـٰذا القول : يكون الإلـٰه مشتقاً من صفة ، وقال القدماء من أصحابنا : إنه يستحقُّ هـٰذا الوصفَ لذاته ، وهو اختيارُ الخليلِ بن أحمدَ والمبرِّدِ ، =

[الردُّ على الجبائيِّ والكعبيِّ والقلانسيِّ في تفسيرِهم معنىٰ (الإلـٰهِ)]

ومن زعم : أن (الإلـٰهَ) هو مستوجِبُ العبادةِ[1] . . يلزمُهُ : ألا يكونَ الله عزَّ وجلَّ إلـٰهاً في الأزل ؛ لعدم العابدينَ في الأزل ، ويلزمُهُ أيضاً : ألا يكون إلـٰهاً للجمادات والأعراض ؛ لأنه لا يستوجبُ العبادةَ عليها ، ولا تصحُّ منها العبادةُ .

وإذا اجتمعت الأمَّةُ : علىٰ أن الله عزَّ وجلَّ لم يزل إلـٰهاً ، وعلىٰ أنه إلـٰهُ الجماداتِ والأعراضِ التي لا يصحُّ منها العبادةُ . . بطلَ أن يكونَ معنى (الإلـٰهِ) المستوجِبَ للعبادة .

وتسميةُ العرب الشمسَ : إلـٰهةً[2] ، والأصنامَ : آلهةً . . لم تكن من

= وبه نقول) يعني : أن الفريقين متَّفقان علىٰ أن الإلـٰهية ترجع إلى القدرة على اختراع الجواهر وأعراضها ، لـٰكن اختلفا في هـٰذا الوصف : أيرجع إلىٰ صفات المعاني ، أم إلىٰ صفة النفس ؟ واختيار المصنف الثاني ، وعبارة الحافظ البيهقي في « الاعتقاد » (ص١٠١) : (الله : من له الإلـٰهية ؛ وهي القدرة على اختراع الأعيان ، وهـٰذه صفةٌ يستحقُّها بذاته) .

وقد رجح الإمام ابن العربي المالكي في « الأمد الأقصىٰ » (١/ ٢٤٩) قولَ قدماء الأصحاب ؛ حيث قال : (ومنهم من قال : إنه اسم مختصٌ بالبارئ يجري في الاختصاص مجرى الأسماء الأعلام في غيره ، وأنا إلىٰ هـٰذا القول أميل ؛ لأنه أسلم من الاعتراض) .

(١) وهو قول أبي علي وأبي هاشم الجبَّائيَّين كما تقدم (١/ ٥٠٦) ، والقائلين بالتفريق بين توحيد الألوهية والربوبية ، وسيأتي (١/ ٥١٧) أن استحقاق العبادة له تعالىٰ على المكلفين هو حكم من أحكام الألوهية .

(٢) في البيت المتقدم (١/ ٥٠٣) .

أجل عبادةِ مَنْ عبدَها ؛ لأجل أن قوماً عبدوا الشِّعْرَىٰ ، ومع ذلك لم يسمُّوها (إلـٰهة)[1]

وبمثلِ هـٰذه الدَّلالةِ يفسد قولُ من زعم : (أن « الإلـٰه » مأخوذٌ من وَلَهِ العبادِ وفزعِهم إليه)[2] ؛ لأنه كان في الأزل إلـٰهاً قبلَ وَلَهِ العباد إليه ، ولأنه إلـٰهٌ للجمادات والأعراض ، ولا يصحُّ الوَلَهُ منها .

[الردُّ على الصالحيِّ والصيمريِّ في تفسيرِهما معنىٰ (الإلـٰهِ)]

وأما قولُ من قال : (إن معنى « الإلـٰه » : هو القديم) . . فخطؤه في اللغة ظاهرٌ ؛ لأن القديمَ في اللغة : هو المتقدِّمُ في الوجود ، ولذلك قالوا : بناءٌ قديمٌ ، وشيخٌ قديمٌ ، وقال الله عزَّ وجلَّ : ﴿ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴾ [يسٓ : ٣٩] ، وأخبر عن المشركين قولَهم : ﴿ هَٰذَآ إِفْكٌ قَدِيمٌ ﴾ [الأحقاف : ١١] ، وليس معنىٰ شيءٍ من ذلك معنى (الإلـٰه) .

والاشتراكُ في صفة القِدَمِ لا يوجبُ التماثلَ ، كما أن الاشتراكَ في صفة الحدوث لا يوجب التماثلَ ، ولو وجب إذا كان لله عزَّ وجلَّ صفةٌ قديمةٌ أن تكونَ إلـٰهاً مثله . . وجب إذا كان الإنسانُ صفتُهُ محدثةً أن يكون إنسانَينِ ؛ لأنهما محدثانِ ! وإن كان الاشتراكُ في الحدوث لا يوجبُ تماثلاً . . فكذلك الاشتراكُ في القِدَمِ لا يوجب التماثلَ .

---

(١) الشِّعرىٰ : كوكبٌ نيِّرٌ يقال له : المِرزَم ، وعبدَ الشعرى العَبُورَ طائفةٌ من العرب في الجاهلية ، ويقال : إنها عبرت السماء عرضاً ، ولم يعبرها عرضاً غيرُها ، فأنزل الله تعالىٰ : ﴿ وَأَنَّهُۥ هُوَ رَبُّ ٱلشِّعْرَىٰ ﴾ [النجم : ٤٩] . انظر « تاج العروس » (ش ع ر) .

(٢) وهو قول أبي القاسم الكعبيِّ من المعتزلة ، والإمام القلانسيِّ .

فأما قولُ العامَّةِ : (لا قديمَ إلا الله) ، كما قالوا : (لا إلـهَ إلا الله).. فقد قالت العامَّةُ أيضاً : (لا خالقَ إلا الله) ، فيلزمُ هـٰذه الطائفةَ : أن يكونَ معنى (الإلـه) و(الخالق) واحداً ، كما ذهب إليه النجَّار[1]

فإن قالوا بذلك.. لزمَهم : أن يكونَ العبادُ آلهةً ؛ لدعواهم : أن العبادَ خالقون لأعمالهم ، وإن أبَوا ذلك.. نقضوا استدلالَهم .

[الردُّ علىٰ مَنْ زعمَ أنَّ معنى (الإلـهِ) النورُ]

وأما استدلالُ من قال : (إن معنى « الإلـه » : النورُ ؛ لقوله : ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾).. فيلزمُهُ عليه : أن يكونَ معنى (الإلـه) : هو الرحمـٰنَ الرحيمَ ، أو الملكَ القدُّوسَ ، أو الخالقَ الرازقَ ، أو البارئَ المصوِّرَ ؛ لأنه قد وصفَ نفسَهُ بهـٰذه الأوصافِ كلِّها !

علىٰ أن هـٰذا القائلَ إن أراد بـ (النور) : معنى الضياءِ والشعاع.. فذلك مستحيلٌ في وصف الله عزَّ وجلَّ ، وإن أراد به : معنى المنوِّرِ.. فقد كان في الأزل إلـٰهاً قبلَ أنْ خلقَ النورَ في السماوات والأرض وغيرهما .

[الردُّ على النجَّارِ في تفسيرِهِ معنىٰ (الإلـهِ)]

وكذلك قول النجَّار : (إن « الإلـهَ » : هو الخالقُ).. يلزمُهُ عليه : ألا يكونَ في الأزل إلـٰهاً ، كما لم يكن في الأزل خالقاً .

وإذا بطلَتْ هـٰذه الأقوالُ التي ذكرناها من أقوال مخالفينا في معنى

---

(١) في قوله : إن (الإلـه) بمعنى (الخالق) ، وسيأتي ردُّ المصنف عليه قريباً .

(الإلـه).. ثبتَ أن معناه : القادرُ على اختراع الأعيان ، وقدرتَهُ شاملةٌ عندنا لاختراع الأجسام والأعراض ، كما أنه إلـهٌ لهما ، وكان في الأزل قادراً على الاختراع ، كما كان في الأزل إلـهاً ، فصحَّ هـٰذا القولُ ، ولم ينتقضْ بما انتقض به ما أفسدناه ، وبالله التوفيق[1] .

[الوجهُ الثالثُ : بيانُ الصفاتِ التي يختصُّ بها الإلـهُ ويستحيلُ أنْ يتَّصفَ بها غيرُهُ]

وأما الكلامُ في بيان ما يختصُّ به الإلـهُ من الصفات المستحيلة بغيره : فإن أصحابَنا قالوا : إن الإلـهَ مختصٌّ بصفاتٍ :

[القدرةُ المتعلِّقةُ بالإيجادِ والإعدامِ]

منها : القدرةُ على الاختراع ، مع شمولها لجميع المقدوراتِ ، خلافَ قولِ القدريَّة الذين يزعمون : أن الله عزَّ وجلَّ ليست له قدرةٌ ، وزعموا : أن غيرَهُ يكون قادراً على اختراع الأعيانِ ، كما أنه قادرٌ على اختراع الأعيان[2] ، وزعموا : أن بعضَ المقدورات خارجةٌ عن كون البارئِ عزَّ وجلَّ قادراً عليها[3] ، وجمهورُ المعتزلة اليومَ علىٰ هـٰذا القول[4] ، وإن كان

---

(١) واختار الإمام السنوسي من المتأخرين في « شرح العقيدة الصغرىٰ » (ص٢٧٧) أن معنى الإلـه : هو المستغني عن كل ما سواه ، والمفتقرُ إليه كلُّ ما عداه .

(٢) بناء علىٰ قولهم بأن أفعال العباد مخلوقةٌ لهم .

(٣) كأفعال العباد من الحيوانات والملائكة والجن والإنس والشياطين ، بدعوىٰ تصحيح التكليف . انظر « الاقتصاد في الاعتقاد » (ص٢١٢) ، وكذا كلُّ فعلٍ ينافي الصلاح والأصلح ، أو ينعت بالقبح العقلي ، وهما قولان نشأا عن أصلين فاسدين قالوا بهما .

(٤) قال الإمام الأشعري في « مقالات الإسلاميين » (ص٥٤٩): (قال إبراهيم وأبو الهذيل=

في متقدِّميهم من يسلِّمُ لنا قولَنا : إن الله عزَّ وجلَّ قادرٌ علىٰ مقدورات عبادِهِ ، كما ذهب إليه العلّافُ والشحّامُ مع أصحابنا[1]

[العلمُ الشاملُ المنزَّهُ عنِ الضرورةِ والاستدلالِ]

ومنها : العلمُ الشاملُ المحيطُ بجميع المعلومات على التفصيل ، من غير ضرورةٍ ولا استدلالٍ[2]

خلافاً لقول من نفىٰ علمه ؛ كالمعتزلة والنجاريَّة[3]

وخلافاً لقول من زعمَ أن علمَهُ محدثٌ من الجهميَّة[4]

وخلافاً لمن زعمَ أنه لا يعلم الشيءَ حتىٰ يكونَ من أصحاب البداء[5]

= وسائر المعتزلة والقدرية إلا الشحّام : لا يوصف البارئ بالقدرة علىٰ شيء يقدر عليه عباده ، ومحالٌ أن يكون مقدورٌ واحدٌ لقادرين)

(١) وهو مذهب أبي علي الجبائي وطائفة من المعتزلة . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٩٩ـ٢٠٠) ، واختاره القاضي عبد الجبار في « شرح الأصول الخمسة » (ص١٥٦) ، أما العلاف فأثبت قدرته له تعالىٰ ، غير أنه أرجعها إلىٰ أنها عين ذاته سبحانه ، قال العلامة الشهرستاني في « الملل والنحل » (١/ ٦٤) : (والفرق بين قول القائل : عالم بذاته لا بعلمٍ ، وبين قول القائل : عالم بعلمٍ هو ذاته . . أن الأول نفْيُ الصفة ، والثاني إثباتُ ذاتٍ هو بعينه صفة ، أو إثبات صفة هو بعينها ذاتٌ) ، فقول العلاف قريب من قول أبي هاشم في إثباته الأحوال ، وقال الشحام بقول شيخه العلاف .

(٢) إذ الضرورةُ تدلُّ على القهر ، والاستدلالُ يدلُّ علىٰ سبق الجهل .

(٣) انظر (١/ ٢٢٧)

(٤) هو مذهب شيخهم الجهم بن صفوان . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٢٢٢) .

(٥) وبه قال الشيطانية والهشامية الحكمية ؛ أصحاب شيطان الطاق ، وهشام بن الحكم ، وعامة الغالية . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٧ ، ٤٩١) .

[السمعُ والبصرُ المحيطانِ بجميع المسموعاتِ والمبصراتِ]

ومنها : السمعُ المحيطُ بجميع المسموعات ، والبصرُ المحيطُ بجميع المبصَرات .

خلافاً لقول من زعم : أن الإدراكَ ليس بمعنىً[1] ، كما ذهبَ إليه أبو هاشم مع نفاةِ الأعراض[2]

وخلافاً للكراميَّة الذين زعموا : أن الله عزَّ وجلَّ يحدِثُ في ذاته بكلِّ مسموعٍ ومبصَرٍ يراه ويسمعه . . رؤيةً جديدةً وسمعاً جديداً حادثاً[3]

[الإرادةُ المطلقةُ المتعلِّقةُ بكلِّ ممكنٍ]

ومنها : الإرادةُ المحيطةُ بجملة المرادات ؛ فما علمَ منها وجودَهُ أراد وجودَهُ ، وما علمَ أنه لا يُوجدُ كرهَ وجودَهُ[4]

---

(١) بل يرجع إلىٰ صفة العلم ، والعلمُ يرجع عند القائلين بالأحوال إلى العالمية ، وهي ترجع إلى الذات ، فانتفت بذلك كلُّ صفات المعاني ، والتي ظنَّ المعتزلة أنها إن ثبتت لزم تعدُّد القدماء ، فنفوها معتقدين التنزيه .

(٢) انظر (١/ ٢٢٥ـ ٢٢٧) .

(٣) تقدم الردُّ عليهم (١/ ٤٣٥) .

(٤) قوله : (كرهَ وجوده) هو من قوله تعالىٰ : ﴿ وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ ٱقْعُدُواْ مَعَ ٱلْقَٰعِدِينَ ﴾ [التوبة : ٤٦] ، فكأن المصنف لاحظ معنىٰ أنه لا مكرهَ له تعالىٰ علىٰ فعلٍ ، فمعنىٰ قوله : (كرهَ وجوده) لم يردْهُ ، أما إن حُمِلَ علىٰ معنىٰ عدم الرضا والمحبة . . فإنه تعالىٰ تتعلَّق إرادته بإيجاد هٰذا المكروه ؛ كالكفر والفسوق والعصيان ، مع أنه تعالىٰ لا يرضىٰ عنها ، وكرهَها لنا . انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص ٧١) .

وذلك خلافُ قول من قال من القدريَّةِ : إن إرادةَ الله عزَّ وجلَّ لفعل نفسه هي فعلُهُ ، وإرادتَهُ لفعل غيرِهِ هي أمرُهُ به[1] ، من غير أن يكونَ له إرادةٌ أو مشيئةٌ على الحقيقة ، كما ذهبَ إليه البغداديون من القدريَّة[2]

وخلافُ قول البصريِّين من المعتزلة[3] : الذين زعموا : أن الله عزَّ وجلَّ قد يريدُ كونَ الشيء فلا يكونُ ، وقد يكرهُ كونَ الشيء فيكونُ ، مع قولهم وقول الكراميَّةِ معهم : إن إرادتِهِ حادثةٌ بعدد مراداتِهِ[4] ، وإن اختلفَ الفريقان في محلِّ إرادته ؛ فزعمت الكراميَّةُ : أنها حادثةٌ في ذات الباري عزَّ وجلَّ[5] ، وزعم البصريُّون من المعتزلة : أن الله عزَّ وجلَّ يُحدِثُ إرادتَهُ لا في محلٍّ[6]

---

(١) فجعلوا الأمرَ إرادةً ، وهو افتراءٌ على اللغة والشرع معاً ، وانظر قول قاضيهم في « شرح الأصول الخمسة » (ص٤٣٤ ، ٤٣٦) .

(٢) وإلىٰ ذلك ذهب النظام والكعبي . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٨٩ـ١٩٠) ، و« شرح الأصول الخمسة » (ص٤٣٤) ، والمدرسة البغدادية : نسبة إلىٰ مدينة السلام بغداد ، مركز المعتزلة الثاني ؛ تأسَّست علىٰ يد بشر بن المعتمر (ت٢١٠هـ) ، ومن أشهر أعلامها : ثمامة بن أشرس (٢٣٤هـ) ، وابن أبي دؤاد (ت٢٤٠هـ) ، وأبو القاسم البلخي الكعبي (ت٣١٧ أو ٣١٩هـ) .

(٣) نسبة إلىٰ مدينة البصرة حاضنة المعتزلة الأولىٰ ومحل نشأتهم ؛ وإليها ينتسب أشهر أعلام المعتزلة ؛ كواصل بن عطاء (ت١٣١هـ) ، وإبراهيم النظَّام (ت٢٣١هـ) ، وأبي الهذيل العلَّاف (ت٢٣٥هـ) ، وأبي يعقوب الشحَّام (ت٢٤٩هـ) ، وأبي عثمان الجاحظ (ت٢٥٥هـ) ، وأبي علي الجبائي (ت٣٠٣هـ) ، وأبي هاشم الجبائي (ت٣٢١هـ) ، وقاضي المعتزلة عبد الجبار الهمذاني (ت٤١٥هـ) .

(٤) انظر « شرح الأصول الخمسة » (ص٤٤٠) .

(٥) وقد تقدم الرد عليهم (١/ ٤٣٥) .

(٦) انظر « شرح الأصول الخمسة » (ص٤٤٠) .

[البقاءُ الذاتيُّ]

ومنها : البقاءُ الواجبُ وجودُهُ ، مع استحالة العدم عليه .

[الحياةُ من غيرِ سببٍ أو علَّةٍ]

ومنها : الحياةُ الواجبةُ له ، من غير رُوحٍ ولا رطوبةٍ ولا حرارةٍ ولا تركيبٍ ، خلافَ قول من زعم : أن الروحَ والحياةَ واحدٌ[1] ، وخلافَ قول من زعم : أن الحياةَ لا توجد في شيء واحدٍ ، وإنما توجدُ في جسم مركَّبٍ من أجزاءٍ قد اختلفوا في عددها ، فما ذهب إليه جمهورُ القدريَّة في عدد أجزاء الجسم الذي يصحُّ وجودُ الحياة فيه . . خلافٌ بينهم :

فمنهم : من اعتبر أربعةَ أجزاء ، ومنهم : من اعتبر ستةَ أجزاء[2] ، ومنهم : من اعتبر ثمانيةَ أجزاء[3] ، ومنهم : من اعتبر اثني عشرَ جزءاً ، ومنهم : من اعتبر ستةَ عشرَ جزءاً ، ومنهم : من اعتبر ستةً وثلاثينَ جزءاً[4] .

وعلىٰ حسَبِ اختلافهم في أقلِّ عددِ أجزاء الجسم الواحد ، مع اتِّفاقِهم

---

(١) وهو قول بعض الفلاسفة وأصحاب الطبائع ، وإليه ذهب النظام . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٣٣ ، ٣٣٥) ، وانظر (٢/ ٩٤) .

(٢) وهو قول أبي الهذيل العلاف . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٠٢ ـ ٣٠٣) .

(٣) وهو قول معمر والجبائي . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٠٣) ، وذهب ضرارٌ وحفص الفرد والحسين النجَّار إلىٰ أن أقل قليل الجسم عشرة أجزاء . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣١٧) .

(٤) وهو قول هشام الفوطي . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٠٤) .

علىٰ أن الحياةَ لا توجد إلا في جسمٍ فيه بُنْيةٌ مخصوصةٌ ، وفيه رطوبةٌ وحرارةٌ ، وصفاتٌ سواها علىٰ وجه مخصوص[1]

وخلافَ قول جمهورِ القدريَّة والنجَّاريَّة : في أن الله عزَّ وجلَّ حيٌّ بلا حياة[2]

وخلافَ قول من زعم من النصارىٰ والكراميَّة : أن الحياةَ نوعٌ من القدرة[3]

[الكلامُ الذي ليسَ بحرفٍ ولا صوتٍ]

ومنها : الكلامُ الذي ليس بصوتٍ ولا حروفٍ ، ولا هو في آلةٍ ، ولا هو متولِّدٌ عن سبب من الأسباب .

خلافَ قول من قال من القدريَّة : إن كلامَهُ عرضٌ وصوتٌ حادثٌ في جسم من الأجسام[4] ، كما ذهبَ إليه أكثرُ القدريَّة[5]

وخلافَ قول أبي الهذيل : إن بعضَ كلامه حادثٌ لا في محلٍّ ؛ وهو قولُهُ : ﴿ كُنْ﴾ ، وباقيَهُ حادثٌ في الأجسام[6]

---

(١) واشتراطُ هـٰذا الأصل أصلٌ عند نفاة عذاب القبر ونعيمه من الخوارج وبعض المعتزلة

(٢) انظر (١/ ٣٧٩) ، وفسَّروا الحياة بالقدرة ، والحي بالقادر .

(٣) انظر « تمهيد الأوائل » (ص٩٨) ، و« الشامل في أصول الدين » (ص٥٧٧) ، و« تلخيص الأدلة » (ص٢٤٣) والقائل به من الكرامية : أبو عمرو المازني ، كما سيذكره المصنف (٢/ ٩٥) .

(٤) يرجع عندهم إلى القادرية ، ولهـٰذا حكموا بكونه مخلوقاً .

(٥) علىٰ خلاف بينهم . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٩١ ، ٦٠٤) .

(٦) انظر (١/ ٤٢١) .

وخلافَ قول الكراميّة : إن كلامَهُ إنما هو قدرتُهُ على قوله ، وقولَهُ عرضٌ حادثٌ في ذاته[1]

وخلافَ قول من نفىٰ : أن يكونَ لله كلامٌ على الحقيقة[2]

وخلافَ قول من قال : إن الله متكلِّمٌ بلا كلام ، وكذلك المتكلِّمُ منَّا يكون متكلِّماً بلا كلام ، كما ذهب إليه الأصمُّ ونفاةُ الأعراض[3]

[صفاتُهُ تعالىٰ كلُّها أزليةٌ أبديَّةٌ]

ومنها : العلمُ بأن هٰذه الصفات التي ذكرناها هي صفاتٌ لله عزَّ وجلَّ أزليَّةٌ ، ونعوتٌ أبديَّةٌ ، خلافَ قول من نفاها ، وخلافَ قول من زعم : أن بعضَها حادثٌ غيرُ أزليٍّ .

فهٰذا ما يختصُّ به القديمُ من الصفات .

[ما يختصُّ بِهِ الإلٰهُ مِنْ أحكامٍ]

فأما ما يختصُّ به من الحُكْم : فهو استحقاقُ العبادةِ علىٰ من يكلِّفُهُ إذا كلَّفَهُ ؛ على الوجه الذي كلَّفَهُ ، وجوازُ التصرُّفِ منه في ملكه علىٰ حسب إرادتِهِ ، واستحالةُ الوصف بالقدرة علىٰ ما لو فعلَهُ كان قبيحاً منه ، مع نفاذِ

---

(١) انظر (١/ ٤١٨) ، وهو قولُ مشبهةِ زماننا ومعتقدُهم ، مع اعتقادهم أنه غير مخلوق .

(٢) وهو قول معمر من المعتزلة وأصحاب الطبائع . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٥١٧) .

(٣) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٥٨٨) .

مشيئته في كلِّ ما شاءَهُ ؛ حتىٰ لا يكونُ إلا ما يريدُ ، ولا يكونُ ما يكرهُ وجودَهُ[1] ، من غير جوازِ اعتراضٍ عليه في شيءٍ من أفعاله ، ولا استقباحِ شيءٍ منها[2]

ومن أحكامه أيضاً : استحالةُ الكذبِ والعجزِ والموتِ وسائرِ النقائص عليه .

وليس من شرط الإلـٰهيَّةِ عندنا وجوبُ التكليفِ عليه ، كما أوجبَهُ عليه القائلون به من القدريَّةِ والبراهمةِ[3]

وليس من شرطه : كونُ تكليفه محصوراً ببعض الوجوهِ دون بعضٍ ، خلافَ ما ذهب إليه البراهمةُ : في جواز التكليف بالعقل دون السمع ، وخلافَ ما ذهب إليه المدَّعون للأصلح من القدريَّة الذين زعموا : أن التكليفَ من الله عزَّ وجلَّ ورَدَ علىٰ وجهٍ لو ورَدَ علىٰ خلافِهِ لكان سَفَهاً[4]

---

(١) انظر ما تقدَّم تعليقاً حول معنى الكراهة (١/ ٥١٣) .

(٢) فكما حَسُنَ منه خلق الإيمان والصحة والجنة . . حَسُنَ منه خلق الكفر والمرض والنار ، ولو قَبُحَ منه فعلٌ ما . . لكان مقهوراً إن لم يفعل إلا ما حسَّنَهُ المزاج أو العقل القاصر ، ولكان مذموماً إن هو فعله ، وكلا الوصفين غير لائق بالإلـٰهية عقلاً ولا شرعاً .

واعلمْ : أن الحسن والقبح في الحوادث مؤسسان علىٰ إثبات النفع والفائدة ، وأفعال الله تعالىٰ لا تعلَّلُ ؛ إذ مولانا سبحانه لا يفعل لتحصيل نفعٍ أو فائدة ، بل فعله عين الحكمة ، وهي راجعة للعلم . انظر « الاقتصاد في الاعتقاد » (ص٣٠٤) .

(٣) لاشتراك الفريقين في قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين ، وفارق أكثرُ البراهمة المعتزلةَ ؛ فأنكروا بعثة الرسل . انظر « تمهيد الأوائل » (ص١٤٤) وما بعدها .

(٤) انظر « شرح الأصول الخمسة » (ص١٣٤) ، قال إمام الحرمين في « الإرشاد » (ص٢٨٧) : (اختلفت مذاهبُ البغداديين والبصريين من المعتزلة في عقود هـٰذا الباب ، واضطربت آراؤهم ؛ فالذي استقرت عليه مذاهب قادة البغداديين : أنه يجب =

وقد أجمعت القدريَّة : علىٰ وصفه بالقدرة علىٰ كذبٍ يصيرُ به كاذباً[1] ، وعلىٰ فعلِ ما لو فعلَهُ لكان ظالماً به[2] .

ومن أوصاف الإلـٰهِ في النفي : إحالةُ ما يؤدِّي إلىٰ نقصٍ ؛ من حركةٍ ، أو سكونٍ ، أو سهوٍ ، أو جهلٍ ، أو موتٍ ، أو عجزٍ ، أو كذبٍ ، أو مماسَّةٍ ، أو غيرِ ذلك من الأعراض الدَّالةِ علىٰ حدوث ما قامت به من الأجسام ، تعالى الله عزَّ وجلَّ عنها علوّاً كبيراً .

= على الله ـ تعالىٰ عن قولهم ـ فعلُ الأصلح لعباده في دينهم ودنياهم) ، ثم قال : (وأما البصريون : فقد أنكروا معظمَ ذلك ، مع موافقتهم إخوانهم في الضلال علىٰ إثبات واجبات على الله تعالىٰ وتقدَّس عن قولهم) ، ثم بين غلط أصحاب المقالات في نسبة القول بالأصلح في الدين مطلقاً إلى البصريين من المعتزلة .

(١) ومنشأ هـٰذه الشبهة عندهم : إنكارُهم صفةَ الكلام النفسي الأزلية ، وتوهُّمُهم رجوعَ الكلام إلى القادرية ؛ بمعنىٰ : أن ذاته تعالىٰ حال كونه قادراً يخلق كلاماً في الحوادث من حرف وصوت ، ولعود الكذب والصدق إلىٰ صفة الكلام ، وعودِ الكلام إلى القدرة . . أثبتوا هـٰذه الشناعة ، ولو قالوا بأزلية صفة الكلام لاستحال وجود هـٰذا الاعتقاد منهم ومن غيرهم ؛ إذ الكلامُ النفسيُّ لا يُتصوَّر فيه الكذب ولو في الحادث ، فكيف بالقديم ؛ قال تعالىٰ : ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ﴾ [النجم : ١١] ، وما يتوهَّمه بعضهم من وجود كلام كذب في نفسه . . إنما هو حديثٌ يحدِّث به نفسه ، وهو بكلامه النفسي يحكم بكذبه .

(٢) ونسبه الإمامُ الأشعري في « مقالات الإسلاميين » (ص٢٠٠) إلىٰ أكثر المعتزلة ، وخالف في ذلك أصحابُ عبادِ بن سليمان والنظَّامُ وأبو علي الأسواريُّ والجاحظُ . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٢٠٠ ، ٥٥٥) ، و« شرح الأصول الخمسة » (ص٣١٣) ، ومنشأ هـٰذه الشبهة عندهم : أنهم لما أثبتوا للعباد أفعالاً إيجادية ؛ ليتحقَّق تكليفهم بزعمهم ، وأُلزموا بقاهرية المخلوق للخالق . . فرُّوا من هـٰذه الشناعة بكون قدرة الخالق تتعلق بتعطيل حركة العباد ، إلا أن إرادته لا تتعلق بذلك .

[الوجهُ الرابعُ : في تفضيلِ اسمِ (اللهِ) ، وأنَّهُ الاسمُ الأعظمُ]

فأما الكلامُ في الوجه الرابع من وجوه الكلام في (الإلـٰه) ومعناه ؛ وهو الكلامُ في تفضيل هـٰذا الاسم علىٰ غيره . . فمبنيٌّ على اختلافهم في الاسم الأعظم[1] :

وقد قال قومٌ : إن ذلك مخزونٌ عند الله تعالىٰ ، لِمَا رُوِيَ في الخبر الذي قيل فيه : « أسأُلُكَ بكلِّ اسمٍ هو لكَ ؛ سمَّيتَ بهِ نفسَكَ ، أو أنزلتَهُ في كتابِكَ ، أو علَّمتَهُ أحداً مِنْ خلقِكَ ، أو استأثرتَ بهِ في علمِ الغيبِ

---

(١) قال الإمام ابن العربي المالكي في « الأمد الأقصىٰ » (١/ ١٨٧) في معنىٰ وصفه الأعظم : (إنه يحتمل أن يكون تعيينُ هـٰذا الاسم بصفة الأعظم لمعانٍ خمسة :
أحدها : الاختصاص به ، ومنعُ الغير أن يُشارَك في التسمية به .
الثاني : عمومُ معانيه ، وكثرةُ متعلَّقاته
الثالث : عظيمُ ثوابه .
الرابع : لزومُ الإجابة له .
الخامس : عدمُ معرفته ، وتعاليه عن الإحاطة به) .
قال الحافظ في « فتح الباري » (١١/ ٢٢٤) : (وقد أنكره قومٌ ؛ كأبي جعفر الطبريِّ ، وأبي الحسن الأشعريِّ ، وجماعة بعدهما ؛ كأبي حاتم بن حبانَ ، والقاضي أبي بكر الباقلانيِّ . . فقالوا : لا يجوز تفضيلُ بعض الأسماء علىٰ بعض ، ونسب ذلك بعضهم لمالك ؛ لكراهيته أن تعادَ سورةٌ أو تردَّد دون غيرها من السور ؛ لئلا يُظنَّ أن بعضَ القرآن أفضلُ من بعض ، فيؤذن ذلك باعتقاد نقصان المفضول عن الأفضل ، وحملوا ما ورد من ذلك : علىٰ أن المرادَ بالأعظم : العظيمُ ، وأن أسماءَ الله كلُّها عظيمةٌ) .
وفي « الفتوحات » للعارف الحاتمي (٢/ ٦٤١) أن أبا يزيد البسطامي سُئلَ عن الاسم الأعظم ، فقال : أروني الأصغر حتىٰ أريَكم الأعظم ! أسماء الله كلها عظيمة ، فاصدق وخذ أي اسم إلـٰهي شئت .

عندَكَ »[1] ، وفي هـٰذا دليلٌ علىٰ أن من أسمائه عزَّ وجلَّ ما قد استأثرَ به ، ولا بدَّ حينئذٍ من أن يكونَ ذلك أعظمَ أسمائه[2]

وقال آخرون : إن الاسمَ الأعظمَ هو الذي كان مكتوباً علىٰ خاتم سليمانَ ، وبه سخَّر الله عزَّ وجلَّ له الجنَّ والإنسَ والطيرَ والسباعَ ، واطَّلعَ عليه آصَفُ صاحب سليمانَ عليه السلام ، حتىٰ قويَ به علىٰ عرش بَلقيسَ في طَرْفةِ عين[3] ، وقد كان اطَّلعَ عليه بَلْعامُ بن باعوراءَ ، فكان إذا دعا به نظرَ إلىٰ ما فوقَ السماوات من العرش وغيره ، إلا أنه اختار الشقاءَ على السعادة ، فسلبَهُ الله حفظَهُ ، وأنساه ذكرَهُ ، ومسخَهُ أعمىٰ كافراً ، وكان من أمره ما كان[4]

ومن قال بهـٰذا القول قال أيضاً : إن الله عزَّ وجلَّ أطلعَ عليه نبيَّهُ صلَّى الله عليه وسلَّم ليلةَ المعراج ، وتأوَّلَ عليه قولَهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ﴾ [النجم : ١٠] ، وقال : المرادُ به الاسمُ الأعظم .

وقال الباقون : إن الاسمَ الأعظمَ موجودٌ في الأسماء التسعة والتسعينَ التي نطقَ بها الخبرُ ، واختلفَ هـٰؤلاء في تعيينه :

---

(١) رواه أحمد في « مسنده » (١/ ٣٩١) ، وابن حبان في « صحيحه » (٩٧٢) من حديث سيدنا عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ، وقد تقدم (١/ ٤٥٧ ـ ٤٥٨) .

(٢) من حيثية أنه مكنون ، ولـٰكن هـٰذا الاكتنان لا يدلُّ على الأعظمية ، ولا يصلح للتعليل ؛ إذ قد يقال : أظهر الله تعالى اسمه الأعظم ليُتعبَّد به ، ويُتعرَّف به عليه ؛ إذ الأصل في الأسماء أنها أعلام موضوعة للدلالة .

(٣) روى النسائي في « السنن الكبرىٰ » (١٠٩٢٧) نحو ذلك عن سيدنا عبد الله بن عباس رضي الله عنهما .

(٤) أورده مقاتل بن سليمان في « تفسيره » (٢/ ٧٤ـ٧٥)، وانظر « الدر المنثور » (٣/ ٦٠٨).

فذهب أكثرهم : إلىٰ أنه (الله) .

وقال آخرون : هو (الرحمـٰنُ) .

وقال آخرون : هو (البديعُ) ؛ لأنه يشتملُ علىٰ معنيينِ كلاهما من صفات الإلـٰهيَّة :

أحدُهما : أن يكونَ بمعنى المبدِعِ الخالقِ المخترِعِ للأعيان ، وهـٰذه صفة خاصَّةٌ لله عزَّ وجلَّ .

والثاني : أن يكونَ البديعُ بمعنىٰ أنه لا نظيرَ له .

قالوا : لمَّا اشتمل هـٰذا الاسمُ الواحدُ علىٰ إثبات الصُّنعِ لله تعالىٰ ، وكونِهِ ربّاً خالقاً ، وعلىٰ نفي التشبيه ، [وكان][1] فيه إثباتُ صفاتِ المدح له ، وكان فيه نفيُ النقائصِ عنه . . وجبَ أن يكونَ هو الاسمَ الأعظمَ[2]

وقال آخرون : الاسمُ الأعظمُ : (ذو الجلال والإكرام) ، واستدلُّوا : بقول النبيِّ صلى الله عليه وسلم : « أَلِظُّوا بـ (يا ذا الجَلالِ والإكرامِ) »[3] ، ومعناه : الزموا هـٰذا الاسمَ ، ودُوموا على الدعاء به .

والإلظاظُ : الإلحاحُ على الشيء ؛ يقال : لظَّ على الشيء وألظَّ به[4] ،

---

(١) في جميع النسخ : (كان) .

(٢) ومنحىٰ هـٰذا النمط من الاستدلال : هو اعتبارُ الدَّلالة اللغوية ، ولـٰكن بعد ثبوت النصِّ ؛ لئلا يتجرَّأ متجرِّئٌ على ابتكار اسمٍ يدَّعي فيه مبالغةً لم توجد في الأسماء المنصوص عليها ؛ كالخفي مثلاً بدعوىٰ مماثلته لاسمه الباطن .

(٣) رواه الترمذي (٣٥٢٥) من حديث سيدنا أنس رضي الله عنه ، ورواه النسائي في « السنن الكبرىٰ » (١١٤٩٩) عن سيدنا ربيعة بن عامر رضي الله عنه .

(٤) فهو من باب فعلت وأفعلت . انظر « المخصص » (٤/ ٣٥٢) .

ومنه سُمِّيَ المُلاظَّةُ في الحرب ؛ يقال : رجلٌ مِلْظاظٌ مِلَظٌّ ؛ أي : شديدُ الولوع بالشيء مُلِحٌّ عليه ، ومنه سُمِّيت النارُ : لظى[1] ؛ للزوقها بأهلها ، قال الشاعر[2] : [من مشطور الرجز]

فجئتُ والدَّهرُ لهُ لظيظُ

ومعنى الخبر : سلوا الله عزَّ وجلَّ بهٰذا الاسم ، ودُوموا عليه ، وفي ذلك دليلٌ علىٰ فضْلِ هٰذا الاسمِ ، وأنه أعظمُ من غيرِهِ .

وقد يكون (اللطُّ) بالطاء التي ليست بمعجمة : لزوقاً بالمكان[3] ، إلا أن الذي في الخبر إنما هو (إلظاظ) بظاء معجمة .

وقال آخرون : الاسمُ الأعظمُ إنما هو (الحيُّ القيُّوم) ، وقد رُويَ فيه : أن النبيَّ صلى الله عليه وسلم دعا به يومَ بدرٍ ، فأنزل الله عزَّ وجلَّ من بركته ملائكتَهُ ، ونصرَهُ بهم[4] .

وقد رُويَ في هٰذا الباب خبرٌ مسندٌ ؛ وهو ما أخبَرَناه أبو عمرو

---

(١) في قوله سبحانه : ﴿ كَلَّآ إِنَّهَا لَظَىٰ ﴾ [المعارج : ١٥] ، وهي ممنوعة من الصرف اتفاقاً ، وقال تعالىٰ : ﴿ فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ ﴾ [الليل : ١٤] .

(٢) ذكره بلا نسبة الخليل في « العين » (٨/ ١٥١) بلفظ :

عجبت والدهر له لظيظُ

(٣) ومنه قول سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما كما في « الموطأ » (١٦٧١) : (وتلط حوضها) ؛ أي : تلصقه بالطين حتىٰ تسدَّ خلله . انظر « تاج العروس » (ل ط ط) .

(٤) روى النسائي في « السنن الكبرىٰ » (١٠٣٧٢) عن سيدنا علي رضي الله عنه قال : لما كان يوم بدر قاتلت شيئاً من قتال ، ثم جئت إلىٰ رسول الله صلى الله عليه وسلم أنظرُ ما صنع ، فجئت فإذا هو ساجد يقول : « يا حيُّ يا قيومُ ، يا حيُّ يا قيومُ » ، ثم رجعت إلى القتال ، ثم جئت ، فإذا هو ساجد لا يزيدُ علىٰ ذلك ، ثم ذهبت إلى القتال ، ثم جئت ، فإذا هو ساجد يقول ذلك ، ففتح الله عليه .

إسماعيلُ بن نجيد بن أحمد بن يوسف السلميُّ قال[١] : أخبرنا أبو مسلم إبراهيمُ بن عبد الله الكجِّيُّ قال : حدثنا أبو عاصم النبيلُ قال : أخبرنا [عبيدُ][٢] الله بن أبي زياد قال : حدثنا شهرُ بن حوشبٍ ، عن أسماءَ بنت [يزيد][٣] قالت : قال رسولُ الله صلى الله عليه وسلم : « اسمُ اللهِ الأعظمُ في هاتَينِ الآيتَينِ : ﴿ الٓمٓ * ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ ﴾ [آل عمران : ١ ـ ٢] ، ﴿ وَإِلَٰهُكُمۡ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾ [البقرة : ١٦٣] »[٤] ، وفي بعض الروايات ذكرُ آية (الكرسي) بدلاً من [إحدى] الآيتَينِ اللتَينِ ذكرناهما[٥]

والغالبُ في الظنِّ أن المراد به قولُنا : (الله) ؛ لوجوده في الآيات الثلاث التي ذكرناها[٦]

ولأن أكثرَ أركان الدين تُفتتحُ بهـٰذا الاسم ؛ كافتتاح الصلاةِ بقول القائل : (الله أكبر) ، وافتتاحِ الأذان بذلك .

ولأن مدارَ كلمة الإخلاص عليه ؛ وهي قولُك : (لا إلـٰهَ إلا اللهُ) ، وبها

---

(١) هو جدُّ الإمام أبي عبد الرحمـٰن السلمي لأمه ، وانظر ترجمته بين شيوخ المصنف (١/ ٣٠) .

(٢) في جميع النسخ : (عبد) ، وهو أبو الحصين المكي القداح . انظر « تهذيب الكمال » (١٩/ ٤١) .

(٣) في جميع النسخ : (زيد) ، وهي سيدتنا أسماء بنت يزيد بن السكن الأشهلية الأنصارية . انظر « سير أعلام النبلاء » (٢/ ٢٩٧) .

(٤) ورواه أبو داود (١٤٩٦) ، والترمذي (٣٤٧٨) ، وابن ماجه (٣٨٥٥) .

(٥) رواها الدارمي في « سننه » (٣٤٣٢) ، وما بين المعقوفين في جميع النسخ : (أحد) .

(٦) أراد : آيةَ ﴿ وَإِلَٰهُكُمۡ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ ﴾ ، وآيةَ (الكرسي) ، وفاتحةَ سورة (آل عمران) ، والمختارُ هنا هو مذهب المصنف كما سترىٰ قريباً (١/ ٥٢٦) ، غير أن هـٰذا الاستدلال يضعَّفُ بوجود آياتٍ كثيرة جداً في (فاتحة الكتاب) وسورة (البقرة) فيها اسم الجلالة (الله) ، بخلاف (الحي القيوم) في هـٰذه الآيات الثلاث .

يجب حكمُ الإيمان في الظاهر إذا أُتيَ بها[١]

ولأن هـٰذا الاسمَ يقبل الاختزال ؛ من أجل أنك إذ أسقطتَ منه الهمزةَ بقي (لله) ، وهو إشارةٌ إليه ، وإذ أسقطتَ اللامَ الأولىٰ بقي (له) ، وهو أيضاً إشارةٌ إليه ، وإذ أسقطتَ اللامَ الثانيةَ أيضاً بقي (هو)[٢] ، و(هو) إشارةٌ إلىٰ ذاته بالإلـٰهيّةِ[٣] ، وكلُّ اسمٍ سواه لا يقبل مثلَ هـٰذا الاختزال[٤]

وفي هـٰذا دليلٌ علىٰ أن أعظمَ الأسماء (اللهُ) .

وقد قال قومٌ : إن أعظمَ أسمائه : (أرحمُ الراحمينَ) ؛ لأن أيوبَ عليه

---

(١) قال الإمام السنوسي في « عقيدته الصغرىٰ » كما في « شرحها » له (ص٢٩٧) : (ولعلها لاختصارها مع اشتمالها علىٰ ما ذكرناه.. جعلها الشرع ترجمة علىٰ ما في القلب من الإيمان ، ولم يقبل من أحد الإسلام إلا بها) ، وقوله : (في الظاهر) إشارة لما رواه مسلم (٢١) من حديث سيدنا جابر رضي الله عنه مرفوعاً : « فإذا قالوا : لا إلـٰه إلا الله.. عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها ، وحسابهم على الله » .

(٢) يعني : بزيادة الواو في الضمير بعد إشباع الضمة فيه .

(٣) قال الأستاذ القشيري في « شرح أسماء الله الحسنىٰ » (ص٧١) : (هو : اسم موضوع للإشارة ، وهو عند الصوفية إخبارٌ عند نهاية التحقيق ، وهو يحتاج عند أهل الظاهر إلىٰ صلة تعيِّنُهُ ليكون الكلام مفيداً ؛ لأنك إذا قلت : هو ، ثم سكتَّ.. فلا يكون الكلام مفيداً حتىٰ تقول : هو قائم أو قاعد ، أو هو حي أو ميت ، وما أشبه ذلك ، فأما عند القوم فإذا قلت : هو.. فلا يسبق إلىٰ قلوبهم غير ذكر الحق ، فيكتفون عن كل بيان يتلوه ؛ لاستهلاكهم في حقائق القرب باستيلاء ذكر الله علىٰ أسرارهم ، وانمحائهم عن شواهدهم ، فضلاً عن إحساسهم بمن سواه) .

وقد ذكر الإمام الرازي في « تفسيره » (١/ ١٥٤) عشر فوائد في الذكر بهـٰذا الاسم ، وذلك في فصل خاص في الأسماء الحاصلة لله تعالىٰ من باب الأسماء المضمرة .

(٤) وهـٰذا النمط من الاستدلال إشاريٌّ لطيف ، والإشارياتُ من الخطابيات ، وهي مقبولةٌ في الاستدلال إن كانت من باب ترسيخ البرهانيات وما يقرب منها في النفوس .

الصلاة والسلامُ لمَّا دعا بذلك كشفَ الله عنه الضرَّ بعد قوله : ﴿ مَسَّنِيَ ٱلضُّرُّ وَأَنتَ أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ ﴾ [الأنبياء : ٨٣] .

وقال آخرون : الاسمُ الأعظمُ إنما هو : (القريبُ المجيبُ) ، واستدلُّوا بقوله عزَّ وجلَّ : ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ﴾ [البقرة : ١٨٦] (١) ، قالوا : فهو القريبُ المجيبُ لمن قال له : يا قريبُ يا مجيبُ .

وهٰذا كلُّهُ محتملٌ .

والصحيحُ : أنه هو (الله) ؛ لأنه الاسمُ الخاصُّ لله ، الجامعُ لمعاني سائرِ أسمائه .

وقد قال محمد بن موسى الواسطيُّ : (ما دعا اللهَ عزَّ وجلَّ أحدٌ باسمٍ من أسمائه إلا ولنفسه في ذلك الاسم حظٌّ يطلبُهُ بدعائه ، إلا قولَهُ : « الله » ؛ فإنه دليلٌ على الوحدانيَّةِ الخالصةِ عن التشبيه والتعطيل)(٢)

وقال الشبليُّ : (إنما خاطبَهم بهٰذا الاسم ليزدادوا في توحيده حَيرةً وعجزاً عن إدراكه ؛ فالعجزُ عن دَرَكِ الإدراكِ إدراكٌ)(٣)

---

(١) قوله : (الداع إذا دعان) رسمت : (الداعي إذا دعاني) ، قال العلامة السمين الحلبي في « الدر المصون » (٢/ ٢٩٠ ـ ٢٩١) : (والياءان من قوله : ﴿ ٱلدَّاعِ ﴾ ﴿ دَعَانِ ﴾ من الزوائد عند القرَّاء ، ومعنى ذلك : أن الصحابةَ لم تُثبت لها صورةً في المصحف ، فمن القرَّاء من أسقطها تبعاً للرسم وقفاً ووصلاً ، ومنهم من يثبتها في الحالين ، ومنهم من يثبتها وصلاً ويحذفها وقفاً) .

(٢) أورده الإمام السلمي في « حقائق التفسير » (١/ ٢٦) .

(٣) قوله : (العجز عن درك . . .) أورده السراج في « اللمع » (ص٥٧) ، والخركوشي في « تهذيب الأسرار » (ص ٥٣) ، والقشيري في « رسالته » (ص٦٢١) عن سيدنا =

وكان الشبليُّ يقول : (الله) ، فقيل له : لِمَ لا تقول : لا إلـٰهَ إلا الله ؟ فقال : أخشىٰ أن أموتَ في وحشة الجحودِ[1]

ومعاني هـٰذا الاسم وفوائدُهُ أكثرُ من أن يحيطَ بها كتابٌ ، فلذلك اقتصرنا منها علىٰ ما ذكرناه في هـٰذا الباب ، والله تعالىٰ أعلم .

❁ ❁ ❁

= أبي بكر الصديق رضي الله عنه .

(١) ونقل نحو ذلك عنه السلمي في « حقائق التفسير » (١/ ٣٠) ، وقوله : (وحشة الجحود) أراد : النفي من (لا) واسمِها في كلمة التوحيد .

ذكر معاني (الأحد) وتفسيره وفوائده

اعلمْ : أن الكلامَ في تفسير هٰذا الاسم يقع من خمسة أوجهٍ :

الوجهُ الأوَّلُ : في حكمِ الهمزةِ في أوَّلِهِ

وهي عند النحويين كلِّهم بدلٌ من الواو[1]

وقال الزجَّاج : (الأصلُ في أَحَدٍ : وَحَدٌ)[2] ، كأنه أراد أن يقال : وَحُدَ يَوْحُدُ فهو وَحَدٌ ، كما يقال : حَسُنَ يَحْسُنُ فهو حَسَنٌ .

وقد أبدلتِ العربُ الواو المفتوحةَ من أوَّل الكلمة همزةً في أربعة مواضعَ :

أحدُها [قولهم في] وَحَدٍ : أَحدٌ[3]

والثاني : قولُهم في وَناةٍ : أناةٌ[4]

---

(١) ولٰكن علىٰ غير قياس ؛ إذ الواو المفتوحة إن وقعت أول الكلمة لا تبدل ؛ لخفة الفتح ، والكلمات التي أبدلتها العرب سماعية لا يقاس عليها ، وإبدالها شاذٌّ . انظر « المنصف » (١/ ٢٣١) .

(٢) انظر « تفسير أسماء الله الحسنىٰ » للزجاج (ص٥٨) .

(٣) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (في قولهم) .

(٤) يقال : امرأة وَناة وأناة ؛ حليمة بطيئة القيام ، وفيها فتور ؛ لنعمتها . انظر « تاج العروس » (و ن ي) .

والثالثُ : قولُهم في وَسْماءَ : أسماءُ[1] .

والرابعُ : قولُهم في وَجَمٍ : أَجَمٌ[2] .

لا نظيرَ لهنَّ[3]

فأما إبدالُ الهمزة من الواو المضمومة أو الواو المكسورة في أوَّل [الكلمةِ][4] . . فكثيرٌ .

وإبدالُها ـ الهمزةَ ـ من الواو المكسورة في أوَّل الكلمة . . قولُهم في وِسادة : إسادَةٌ ، وفي وِعاء : إعاءٌ[5]

وأما إبدالُ الهمزة من الواو المضمومة في أوَّلِ الكلمة . . فمثلُ قولهم في وُجوه : أُجوهٌ ، وفي وُعِدَ : أُعِدَ ، وفي وُقِّتَ أُقِّتَ ؛ ومنه قوله عزَّ

---

(١) وهو قول سيبويه ، فامرأة وَسْماء وأَسْماء ـ وسُمِّيَ به ـ هو من الوسامة . انظر « تاج العروس » (و س م) .

(٢) يقال : بيتٌ وَجَمٌ وأَجَمٌ ؛ عظيمٌ ، والوَجَم أيضاً : البخيل ، واللئيم ، والصخرة .

(٣) لهٰذا قال العلامة ابن جني في « المنصف » (١/ ٢٣١) وهو يتحدث عن وحد وأحد : (وهٰذا شاذٌّ نادر ، ليس مما يتَّخذ أصلاً ، وإنما يُحفظ نادراً ، فاعرف ذلك) .

(٤) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (كلمة) .

(٥) قرأ سعيد بن جبير : (ثم استخرجها من إعاء أخيه) ، انظر « المحتسب » (١/ ٣٤٨) ، ومثل ذلك قولهم : إشاح ووشاح ، وإنما جاز الإبدال في المكسورة المبتدأ بها دون المتوسطة . . لأن الهمز في الطرف أسوغ منه في الحشو ، ولا يقال : إنهما لغتان ؛ قال ابن جني في « المنصف » (١/ ٢٣٠) : (سألت أبا علي ـ يعني : الفارسي ـ وقتَ القراءة ؛ فقلت : هلا أجزت أن يكون قولهم : « إشاح ووِشاح » لغتين ، لا أن الهمزة من الواو ؛ كما تقول : أكَّدت العهد ووكَّدته ؟ فقال : إجماعهم علىٰ « موشَّح » بلا همز دلالةٌ علىٰ أن الواو هي الأصل ، ولم نرهم اجتمعوا في موضع من « وكَّدت » على الواو فنحكمَ بأن الهمزة فيها بدل من الواو ، وهٰذا صحيح) .

وجلَّ : ﴿ وَإِذَا ٱلرُّسُلُ أُقِّتَتۡ ﴾ [المرسلات : ١١] [١] .

وفي الجملة : كلُّ واو انضمَّت ضمَّةً لازمةً فإنها تُقلَبُ همزةً[٢] ، وكلُّ واوَينِ اجتمعتا في أوَّلِ الكلمة قُلبَتِ الأولىٰ منهما همزةً قلباً واجباً ؛ نحو : الأُولَىٰ ، وأصلها : وُولَىٰ[٣] ، وقالوا في جمع واصلٍ : أواصلُ ، وفي جمع واقدٍ : أواقدُ ، وهما في الأصل : (وَوَاصِلُ) ، و(وَوَاقِدُ) ، وقالوا في تصغير هـٰذَينِ الاسمَينِ : أُوَيْصِلُ وأُوَيْقِدُ ، وهما في الأصل : (وُوَيْصِلُ) ، [و] (وُوَيْقِدُ) ، إلا أنه لما اجتمعت الواوان في أوَّلِ الكلمة قُلِبَت الأولىٰ منهما همزةً .

فهـٰذا حكمُ إبدال الهمزة من الواو في أوّل الكلمة[٤]

فأما إبدالُها من الواو في حشْوِ الكلام أو في [آخره . . فكثير][٥] ، وليس هـٰذا موضعَ ذكرها ، وإنما ذكرنا حُكمَ إبدالها من الواو التي في أوَّلِ الكلمةِ لأن الهمزةَ من (أَحَدٍ) بدلٌ من الواو في ابتداء (وَحَدٍ) .

والوجهُ الثاني مِنَ الكلامِ في تفسيرِهِ : في بيانِ الفرقِ بينَ الواحدِ والأحدِ

وقد اختلفوا في وجوهِ الفرق بينهما :

فقال جماعةٌ من النحويينَ : (الفرقُ بينهما : أن الأحدَ : بُنيَ لنفي

---

(١) انظر « المنصف » (١/ ٢١٢) ، ومثل ذلك : أُزن ووُزن .

(٢) قوله : (لازمة) يعني : من غير عارض . انظر « المنصف » (١/ ٢١٢) .

(٣) لأنها مؤنث (أول) ، وهي مثل : أفضل فُضْلى . انظر « المنصف » (١/ ٢١٧) .

(٤) انظر « شرح المفصل » لابن يعيش (٥/ ٣٥١) ، و« الممتع » (١/ ٢٢١) .

(٥) ما بين المعقوفين في (أ ، ب) : (آخرها فكثيرة) ، وفي (ج) : (آخرها وكثيرة) .

ما يُذكَرُ معه من العدد ، والواحدَ : يُفتتَحُ به العددُ)[1]

وعبَّرَ بعضُ أهل الإشارة عن معنىٰ هـٰذا الفرق بأن قال : (الواحدُ للوصلِ ، والأحدُ للفصلِ)[2] ، فمِنَ الواحدِ ما هو إلىٰ عباده من النعم ، والأحدُ منفصلٌ عن خلقه غيرُ مُشْبِهٍ لهم .

وقال الآخرون من النحويينَ : (الأحدُ : يصلحُ في الكلام في موضع الجحودِ ، وواحدٌ : في موضع الإثباتِ ؛ تقولُ : لم يأتني منهم أحدٌ ، وجاءني منهم واحدٌ ، ولا يقال : جاءني منهم أحدٌ)[3]

فهـٰذا وجهُ الفرقِ بينهما ما لم يُضَفْ ، فإذا جاءت الإضافةُ قَرُبَ معنىٰ أحدهما من معنى الآخر ؛ كقولك : أحدُ الثلاثة كذا ، وهو في معنىٰ قولك : واحدٌ منهم كذا .

وقال آخرون : الفرقُ بينهما : أن أحداً في موضع النفي يقتضي نفياً عامّاً ليس فيه تخصيصٌ ، والواحدَ في موضع النفي يقتضي نفياً خاصّاً[4]

---

(١) أورده الأزهري في « تهذيب اللغة » (٥/ ١٢٦) ، وفيه أنك حينما تقع علىٰ لفظة (الأحد) تعلم أن المراد نفي مطلق العدد .

(٢) يعني : عندما يذكر اسمه تعالى (الواحد) نعلم له تعلقاً ؛ لملاحظة ذكر الإنعام معه ؛ وهو من المعاني المتعلقة ؛ لرجوعه إلىٰ صفتي الإرادة والقدرة ، وإذا ذُكر اسمه (الأحد) عرفنا الجلال والتنزيه ، ويظهر هـٰذا للمتأمل في سورة (الإخلاص) .

(٣) انظر « شأن الدعاء » (٨٢ ـ ٨٣) ، وأورده الأزهري في « تهذيب اللغة » (٥/ ١٢٦) ، وانظر « المنصف » (ص٢٣٢) .

تنبيهٌ : تقدَّم أن الإمام المصنف جرىٰ علىٰ أن همزة (أحد) مبدلة من الواو ، وقرَّر العلامة السمين الحلبي في « الدر المصون » (٢/ ١٣) ، (٣/ ٢٥٦) أن (أحد) الذي يلازم النفي همزته أصلية ، والذي لا يلازم النفي همزته بدلٌ من الواو .

(٤) انظر « الغريبين في القرآن والحديث » (٦/ ١٩٧٦) .

بيانُ ذلك : قولُهُ عزَّ وجلَّ في نساء النبيِّ صلى الله عليه وسلم : ﴿ لَسۡتُنَّ كَأَحَدٖ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ﴾ [الأحزاب : ٣٢] ، ولم يقل : كواحدة ؛ لأنه أراد نفياً عاماً ، ولو قال : (لستُنَّ كواحدةٍ من النساء).. احتملَ أن يكنَّ مِثْلاً لغير تلك الواحدة ، ولهٰذا قال في سورة (الإخلاص) : ﴿ وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ ﴾ [الإخلاص : ٤] .

وقال آخرون : الفرقُ بين الواحد والأحد : أن الأحدَ يقتضي انفراداً ، والواحدَ يحتملُ الانفرادَ ، ويحتملُ نفيَ النظير ؛ كقول الشاعر في طَلْحَةِ الطَّلَحاتِ[1] : [من مجزوء الكامل]

يـا واحـدَ العـربِ الـذي أضحَـىٰ وليـسَ لـهُ نظيـرْ
لـو كـانَ مثلَـكَ آخَـرٌ مـا كـانَ فـي الـدنيـا فقيـرْ

[الواحدُ والأحدُ في صفاتِ اللهِ تعالىٰ]

وقال قومٌ من المتكلِّمين في الفرق بين الواحدِ والأحدِ في صفات الله سبحانه : إنه واحدٌ في ذاته ، أحدٌ في صفاته[2]

---

(١) البيتان لبشار بن برد . انظر « ديوانه » (٤/ ٧٠) ، ونسبهما الأصفهاني في « الأغاني » مرة إليه (٣/ ١٧٢) ، ومرة إلى ابن المولىٰ (٣/ ٢٨٦) ، وطلحة الطلحات : هو طلحة بن عبد الله بن خلف الخزاعي ، والطلحات المعروفون بالكرم هم : طلحة بن عبيد الله التيمي وهو الفياض ، وطلحة بن عمر التيمي وهو طلحة الجود ، وطلحة بن عبد الله بن عوف وهو طلحة الندىٰ ، وطلحة بن الحسن بن علي وهو طلحة الخير ، وطلحة الخزاعي وكان أجودهم ، فعرف بطلحة الطلحات .

(٢) قال الزجاج في « تفسير أسماء الله » (ص٥٨) : (وقال بعض أصحاب المعاني : الفرقُ بين الواحد والأحد : أن الواحدَ يفيد وحدة الذات فقط ، والأحدَ يفيده بالذات والمعاني) .

وقال آخرون منهم : إنه واحدٌ بلا كيفٍ ، أحدٌ بلا حيثٍ .

وقال آخرون : وصفُهُ بأنه الواحدُ يدلُّ علىٰ أوَّليَّته وأزليَّته[1] ؛ لأن الواحدَ في العدد أوَّلُ الأعداد ، والأحدُ في ذاته إشارةٌ إلىٰ توحيده في صفاته .

وقال آخرون : إنه واحدٌ بلا شريكٍ في الصنع ؛ لانفراده بالخَلقِ والاختراع ، ولذلك قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴾ [الرعد : ١٦] ، أحدٌ بنفي الابتداء والانتهاءِ والتشبيهِ عنه ؛ لقوله عزَّ وجلَّ : ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ [الإخلاص ١ـ٤] ، فلمَّا نفى الشريكَ في الصنع والاختراع . . وصفَ نفسَهُ بأنه واحدٌ ، ولمَّا نفىٰ عن نفسه الابتداءَ والانتهاءَ ونفى التشبيهَ . . وصفَ نفسَهُ بأنه أحدٌ .

والوجهُ الثالثُ في تفسيرِ (الأحدِ) :
بيانُ الفرقِ بينَهُ وبينَ الأوحدِ والوحيدِ

وقد ذكرنا معنى الأحد والواحد .

فأما الوحيدُ : فمبنيٌّ على الوَحْدةِ والانفراد عن الغير ، ولذلك قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿ ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ﴾ [المدثر : ١١] ؛ أي : خلقتُهُ وحدَهُ لا مالَ له ولا ولدَ ، ثمَّ رزقتُهُ المالَ والولدَ ؛ ومن هـٰذا قولُ القائل : (بقيتُ

---

(١) فهو بمعنى (الأول) ، وقائل هـٰذا القول لا يلاحظ العددية أيضاً ، بل يلاحظ معنى الأولية في العدد .

وحيداً فريداً حريداً) بمعنىً واحدٍ ؛ إذا بقيَ منفرداً عن أصحابه[1]

وقال الفرَّاء : (يقال : رجلٌ حَريدٌ وحَرْدٌ ، وفَريدٌ وفَرْدٌ وفَرَدٌ ؛ بفتح الراء ، ووحيدٌ ووَحَدٌ ؛ بفتح الحاء ، ووَحُدٌ ؛ بضمِّ الحاء)[2] ، وهـٰذا كلُّهُ في صفات الناس .

ولم يذكر أئمةُ أصحابنا (الوحيدَ) في أسماء الله عزَّ وجلَّ[3]

وقد رواه بعضُ أهلِ الأثر في أسمائه[4] ، فإن صحَّ الأثر فمعناه : الفرد ؛ لأنه لم يزل فرداً ليس معه في أزله غيرُهُ ، وليس معناه : الواحدَ ؛ لأن الواحدَ الذي معه غيرُهُ لا يكون وحيداً ، كما لا يكون فريداً .

وأما (الأوحد) فمعناه : الذي لا مثلَ له ؛ تقول : لستُ في هـٰذا الأمر

---

(1) كذا في « تهذيب اللغة » (٥/ ١٢٦) .

(2) انظر « تهذيب اللغة » (٥/ ١٢٥) .

(3) قال الإمام الخطابي في « شأن الدعاء » (ص٨٣) : (فأما الوحيد : فإنما يوصف به في غالب العرف : المنفردُ عن أصحابه ، المنقطعُ عنهم ، وإطلاقُهُ في صفة الله سبحانه ليس بالبيِّن عندي صوابُهُ ، ولا أستحسن التسمية بعبد الوحيد كما أستحسنها بعبد الواحد وبعبد الأحد) .

(4) واستدلَّ من يثبته اسماً له سبحانه بقوله تعالىٰ : ﴿ ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ﴾ [المدثر : ١١]؛ قال الإمام الخطابي في « شأن الدعاء » (ص٨٤) : (فإن احتجَّ محتجٌّ بقول الله عز وجل : ﴿ ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ﴾ ، وادَّعىٰ أنه من صفة الله جلَّ وعزَّ . قيل : بل هو من صفة المخلوق ، والآيةُ إنما نزلت في الوليد بن المغيرة المخزومي ، والمعنىٰ : ذرني ومن خلقته وحيداً فرداً فقيراً) .

وقال الإمام ابن العربي في « الأمد الأقصىٰ » (١/ ٣١٥) بعد ذكر الخلاف : (وهـٰذا منهج ضعيف ، لا تثبت بمثله أسماء الباريْ وأوصافه ، والذمُّ عليه أغلب ، وفيه أظهر) .

بأوحدَ ؛ أي : لستُ بعادِمٍ لي فيه مِثلاً ؛ قال الشافعيُّ رحمة الله عليه في بعض أشعاره[1] : [من الطويل]

تمنَّىٰ رجالٌ أنْ أموتَ فإنْ أمُتْ فتلكَ سبيلٌ لستُ فيها بأوحدِ

فقلْ للذي يُبقِي خلافَ الذي مضَىٰ تهيَّأْ لأُخرىٰ مِثْلِها فكأنْ قَدِ

فما عيشُ مَنْ قدْ عاشَ بعدِي بضائرِي ولا موتُ مَنْ قدْ ماتَ قبلِي بمُخلدِي

فبانَ أن (**الأوحدَ**) يرجعُ معناه[2] : إلىٰ نفي النظير ، والله سبحانَهُ ليس له مِثْلٌ ، ولـٰكن لم يَرِدِ الأثرُ في أسمائه بـ (الأوحد) ، ونحن **لا نطلقُ من أسمائه ما يصحُّ معناه فيه إلا بعدَ ورود الإذن فيه** : بالنصِّ في كتابه ، أو بالخبر عن رسوله صلى الله عليه وسلم ، أو بإجماع هـٰذه الأمة عليه .

والوجهُ الرابعُ مِنَ الكلامِ في معنىٰ (الأحدِ) :
بيانُ اختصاصِ البارئِ بـ (الأحدِ)

وذلك أنه لا يوصفُ شيءٌ بالأحديَّةِ على الإطلاق من غير إضافةٍ إلا اللهُ عزَّ وجلَّ ؛ **فلا يقال** : رجلٌ أحد ، ولا درهمٌ أحد ، وقال عزَّ وجلَّ : ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾ [الإخلاص : ١] ، **ويقال** : رجلٌ وَحَدٌ .

و(**أحدٌ**) في أصل الكلام (**وَحَدٌ**) ؛ لأن الهمزةَ في أوَّلها بدلٌ من

---

(١) روى البيهقي في « مناقب الشافعي » (٢/ ٧٣) أن الإمام الشافعي رحمه الله تعالىٰ كان يتمثَّلُ بالبيتين الأولين هنا .
والأبيات في « ديوان عبيد بن الأبرص » (ص٥٦) ، ونسبه الأخفش الصغير في « الاختيارَيْنِ » (ص١٦١) إلىٰ مالك بن القين الخزرجي .

(٢) في أصل (أ) : (فصار إلىٰ) بدل (فبان) ، والمثبت من هامشها و(ب ، ج) .

الواو[1] ، إلا أن الله عزَّ وجلَّ قد استأثر بهـٰذا الاسم ، وإن كان بمعنىٰ (الوَحَدِ) الذي يجوز إطلاقُهُ علىٰ غيره ، كما استأثر باسم (الرحمـٰن) وإن كان مبالغةً من (الرحيم) ، أو في معنى (الرحيم) ؛ كاللهفان بمعنى اللهيف ، والنَّدْمانِ بمعنى النديم عند بعض أهل اللغة[2] ، فلا يَشْرَكُهُ في الوصف بـ (الرحمـٰن) أحدٌ ، وإن جاز تسمية غيره رحيماً .

وممَّا يدلُّ علىٰ أن نعتَهُ بالأحديَّةِ خاصٌّ له : قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَـدٌ﴾ من غير ألفِ ولامِ التعريف في ﴿أَحَـدٌ﴾ ، وذلك أن هـٰذا الاسمَ لمَّا صار نعتاً له وحدَهُ . . استغنىٰ عن التعريف ؛ لأنه صار معرفةً بنفسه .

والوجهُ الخامسُ مِنَ الكلامِ في هـٰذا الاسمِ : وجوهُ قراءةِ القرَّاءِ لقولِهِ : ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَـدٌ﴾ ، وبيانُ إعرابِ (أحدٌ) في القراءاتِ

وقد اختلفوا في ذلك :

فقال أبو عبيد في كتاب « القراءات » : (قرأ عاصمٌ والأعمشُ وأبو عمرٍو وحمزةُ والكسائيُّ ﴿أَحَـدٌ * ٱللَّهُ ٱلصَّـمَدُ﴾ بالتنوين ، وقراءةُ نصرِ بن عاصم وعبدِ الله بن أبي إسحاقَ الحضرميِّ : ﴿أَحَـدُ * ٱللَّهُ ٱلصَّـمَدُ﴾ بغير تنوينِ « أحد »)[3]

---

(1) وقد تقدم كلام المصنف في ذلك (١/٥٢٨) .

(2) واختاره أبو عبيدة معمر بن المثنىٰ ؛ قال في « مجاز القرآن » (١/٢١) : (الرحمـٰن : مجازُهُ : ذو الرحمة ، والرحيم : مجازه : الراحمُ ، وقد يقدرون اللفظين من لفظٍ واحدٍ والمعنىٰ واحدٌ ، وذلك لاتساع الكلام عندهم ، وقد فعلوا مثل ذلك فقالوا : نَدْمانٌ ونديم) ، وانظر « اشتقاق أسماء الله » (ص٣٨ ـ ٣٩) .

(3) وكذا اختاره أبو عبيدة في « مجاز القرآن » (٢/٣١٦) ، وقال النحاس في « إعراب=

وحكىٰ أبو بكر بن مجاهد في كتابه عن أبي عمرٍو : أنه قرأ : ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ بالوقف علىٰ ﴿أَحَدٌ﴾ من غير وصلٍ ، والعربَ لا تصلُ مثلَ هـٰذا[1]

قال : (وقال أبو عمرو : أدركتُ القرَّاءَ يقفون علىٰ « أحد » ؛ فمن رفعَ الدَّالَ من « أحد » وحذفَ التنوينَ منه ، أو وقف علىٰ « أحد » ولم يصل.. فلالتقاء الساكنين)[2]

وأجودُ هـٰذه الثلاثةِ فيه : الرفعُ وإثباتُ التنوين ؛ لسكون الدَّالِ وسكونِ اللامِ في (الله) بعدَهُ ، وإنما كُسِرَت نونُ هـٰذا التنوين لالتقاء الساكنين ، وهـٰذه القراءةُ هي اختيارُ أبي عبيدٍ والزجَّاجِ[3]

وإذا حرَّكنا نونَ التنوين منه لم يبقَ بعدها إلا ساكنٌ واحدٌ ، فلم يكن

= القرآن » (٥/ ١٩٥) : وكذا يروىٰ عن أبان بن عثمان ؛ حذفوا التنوين لالتقاء الساكنين ، وأنشد سيبويه : [المتقارب]

ولا ذاكـــرُ اللهَ إلا قليـــلا

وانظر « الدر المصون » (١١/ ١٥٠) .

قال الفرَّاء في « معاني القرآن » (٣/ ٣٠٠) : (والذي قرأ : ﴿أَحَدُ ۞ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ بحذف النون من ﴿أَحَدٌ﴾ يقولُ : النونُ نونُ الإعراب إذا استقبلتها الألفُ واللام حُذفَت ، وكذلك إذا استقبلها ساكنٌ ، فربما حُذفَت وليس بالوجه ؛ قد قرأت القرَّاء : ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ﴾ ، و﴿عُزَيْرُ ٱبْنُ ٱللَّهِ﴾) ، ثم قال : (والتنوين أجود) .

(١) انظر « السبعة في القراءات » (ص٧٠١) .

(٢) انظر « السبعة في القراءات » (ص٧٠١) .

(٣) انظر « معاني القرآن » (٥/ ٣٧٧) ، وقال في كلامه علىٰ آية : ﴿عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ﴾ في الكتاب نفسه (٢/ ٤٤٢) : (ولا اختلافَ بين النحويين أن إثبات التنوين أجود) .

للوقف عليه ولا لحذفِ التنوين معنىً .

والكلامُ في معنى التوحيد ، وإثباتِ توحيد الله مع ذكر وجوه الخلافِ فيه. . نذكرُهُ إذا انتهينا إلىٰ تفسير (الواحد) من أسمائه سبحانَهُ ، إن شاءَ الله عزَّ وجلَّ[1]

❁ ❁ ❁

---

(١) انظر (٣/ ٣٣٨) وما بعدها.

ذكر معنى (الأول) و (الآخر)

الكلامُ في هـٰذَينِ الاسمَينِ من أوجهٍ :

الوجهُ الأوَّلُ : في بيانِ وزنِهما مِنَ الفعلِ

وقد اختلفوا في وزن (أوَّل) :

فقال سيبويه : (هو علىٰ وزنِ « أَفْعَلَ »)[1] ، وجعلَ الهمزةَ في أوَّلها زائدةً بدلاً من واو زائدةٍ ، وكانت في الأصل « وَوَّل » والواو الأولىٰ منها

---

(١) انظر « الكتاب » (٣/ ١٩٥) ، وهو مذهب البصريين من النحويين ؛ قال الرضي الإستراباذي في « شرحه على الكافية » (٣/ ٤٦٠) : (أما « أوَّل » ، فمذهب البصريين : أنه « أَفْعَل » ، ثم اختلفوا علىٰ ثلاثة أقوال :

جمهورهم : علىٰ أنه من تركيب « وَوَل » كـ « دَدَن » ، ولم يُستعمل هـٰذا التركيبُ إلا في « أوَّل » ومتصرَّفاته .

وقال بعضهم : أصله : « أَوْأَل » ؛ من : وَأَلَ ؛ أي : نجا ؛ لأن النجاةَ في السبق .

وقيل : أصله : « أَأْوَل » ؛ من : آلَ ؛ أي : رجع ؛ لأن كلَّ شيء يرجع إلىٰ أوَّله ، فهو « أَفْعَل » بمعنى : المفعول ؛ كأَشْهَر ، وأَحْمَد ، فقُلِبت في الوجهين الهمزةُ واواً قلباً شاذاً .

وقال الكوفيون : هو « فَوْعَل » ؛ من : « وَأَلَ » ، فقُلبت الهمزةُ إلىٰ موضع الفاء .

وقال بعضهم : « فَوْعَل » ؛ من تركيب : « وَوَلَ » ، فُقلبت الواو الأولىٰ همزةً ، وتصريفه كتصريف « أفعل » التفضيل .

واستعماله بـ « من » مبطل لكونه « فوعلاً ») .

زائدةٌ[1] ، وكلُّ واوَينِ اجتمعتا في أوَّل الكلمة . . قُلِبَتِ الأولىٰ منهما همزةً[2] ، [فلذلك][3] قيل : (أوَّل) ، وهو تذكيرٌ ـ وتأنيثُهُ : (أُولَىٰ) ـ علىٰ وزن (أَفْعَلَ) .

وقال آخرون : (أوَّل) علىٰ وزن (فَعْلَل) ، وهمزتُها بدلٌ من واو ، وتأنيثها : (أُولَىٰ) علىٰ وزن (فُعْلَىٰ)[4]

وهٰذا القولُ أقربُ إلى الصواب ؛ لأن إلحاقَ الزيادة بآخر الكلمةِ أولىٰ من إلحاقها بأوَّلها ، فلأَنْ تزيدَ اللامَ في آخره فتقولَ : (فَعْلَل) . . أولىٰ من أن تزيدَ الهمزةَ في أوَّله فتقول : (أَفْعَل) ؛ لأن أواخرَ الكلمات بالتعليل أولىٰ من أوائلها

وقال جماعةٌ من النحويينَ : كان (الأوَّلُ) في الأصل (أَأْوَل)[5] ، فقُلِبت إحدى الهمزتَينِ لمَّا اجتمعتا وثقلتا . . واواً ، ثمَّ أُدغِمَت إحدى الواوَينِ في الأخرىٰ فقيل : (أوَّل) ، واستدلُّوا علىٰ ذلك بقولهم في تأنيثه : (أُولَىٰ)[6] ، وقالوا : إن الهمزةَ في (الأوَّل) فاءُ الفعل .

وأمَّا (آخِرٌ) : فهو علىٰ وزن (فاعِلٍ) ، وتأنيثه : (آخِرَةٌ) عند أكثر النحويينَ من الفريقَينِ .

---

(١) قال الإمام السيوطي في « المزهر في علوم اللغة » (٢/ ٦٥) : (ليس في الكلام كلمة صُدِّرت بثلاث واوات إلا « أوَّل ») يعني : قبل الإبدال .

(٢) انظر ما تقدم (١/ ٥٣٠) .

(٣) في جميع النسخ : (فذلك) .

(٤) انظر ما تقدم (١/ ٥٣٠) .

(٥) رسمت هٰذه الكلمة في جميع النسخ : (أؤول) .

(٦) فهي كما تقول في مؤنث (أفضل) : فُضْلىٰ .

والوجهُ الثاني من الكلام فيهما : بيانُ مأخذِهما

فقد قيل : إن (أوّل) مأخوذٌ من قولهم : (آلَ يؤولَ أوْلاً) ؛ أي : عادَ ورجَع ، فعلىٰ هـٰذا التأويل : يكون (الأوَّلُ) بمعنىٰ : (العائدِ) ، والله سبحانه يعودُ علىٰ عباده بإنعامه ، فهو الأوَّلُ على الحقيقة[١]

وقد قيل : إن هـٰذا الاسمَ موضوعٌ للسابق المتقدِّم ، ليس بمأخوذ من (آلَ يؤولُ أَوْلاً) ، وهـٰذا القولُ أصحُّ ؛ لأن الله عزَّ وجلَّ لم يزل أوَّلاً ، ولا يصحُّ وصفُهُ بالعَود في الأزل .

وأمَّا (الآخِرُ) : فهو مأخوذٌ من : (أَخَرَ يَأْخُرُ فهو آخِرٌ) ؛ لأن هـٰذا الفعلَ قد أُميتَ فلم يُتكلَّم به ، كأنهم استغنوا بقولهم : (تأخَّرَ) عن قولهم : (أَخَرَ يَأْخُرُ) ، كما استغنوا بقولهم : افْتقَرَ ، عن قولهم : فَقُرَ وفَقِرَ[٢] ، وهو القياسُ ؛ لأن الاسمَ منه : فَقِيرٌ ، مثل : بَعُدَ فهو بَعِيدٌ ، وسَعِدَ فهو سَعِيدٌ ، كما قالوا : يَدَعُ ويَذَرُ ويَترُكُ ، وتركوا في الماضي (ودَعَ) و(وذَرَ) استغناءً [عنهما] بـ (ترك)[٣]

ويقال : جاء فلان آخِرِيّاً[٤] ؛ إذا جاء آخِرَ الناس .

---

(١) ويكون علىٰ هـٰذا : من أسماء الأفعال ، لا الذات ولا الصفات .

(٢) قال سيبويه : وقالوا : (افْتقَرَ) كما قالوا : (اشتدَّ) ، ولم يقولوا : (فَقُرَ) ، كما لم يقولوا : (شَدُدَ) ، ولا يستعمل بغير زيادة . انظر « المحكم والمحيط الأعظم » (٦/ ٣٧٩) ، و« شرح كتاب سيبويه » للسيرافي (٥/ ٣٠٣) .

(٣) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (عنه) .

(٤) ويقال أيضاً : أُخْرِيّاً ، وإخْرِيّاً . انظر « تاج العروس » (أ خ ر) .

وأما قولهم : (أبعدَ اللهُ الأَخِرَ)[1] : فإن الألف فيه مقصورةٌ على مثال (العَجِز) ؛ بكسر الجيم ؛ وهو اسمٌ قد وُضِعَ موضعَ الذَّمِّ والسبِّ والتأنيبِ ، ولا يُوضَعُ (الأَخِرُ) المقصورُ الألف موضعَ المدح .

ويقال : بعتُهُ الشيءَ بأَخِرَةٍ ؛ مقصورةَ الهمزة مكسورةَ الخاء ؛ أي : بنَظِرَةٍ[2] .

ويقال : رأيتُ فلاناً بأَخَرَةٍ ؛ بفتح الخاء مقصورةَ الهمزة .

ويقال : نظر إليَّ بمُؤْخِرِ عينه ومُقْدِمِ عينه ؛ بكسر الخاء والدَّال[3] .

ويقال : أخَّرتُهُ تأخيراً فهو مؤخَّرٌ ، كما يقال : قدَّمتُهُ تقديماً فهو مقدَّم .

وأمَّا (الآخَرُ) بفتح الخاء : فتأنيثه : أُخْرَىٰ ، وجمعه : أُخَرُ ؛ بضمِّ الهمزة وفتحِ الخاء ، وكذلك جمع (الأوَّل) : أُوَّلٌ ؛ بضمِّ الهمزة وتشديد الواو[4] .

---

(١) انظر « شرح الفصيح » للَّخمي (ص٢٥٧) ، قال : (وحكىٰ بعضهم : « أبعدَ الله الآخر » بالمدِّ) .

(٢) كما قال سبحانه : ﴿ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ﴾ [البقرة : ٢٨٠] .

(٣) قال العلامة الفيومي في « المصباح المنير » (أ خ ر) : (قال الأزهري : « مؤخر العين ومقدمها . بالتخفيف لا غير » ، وقال أبو عبيدة : « مؤخر العين الأجود فيه التخفيف » ، فأفهم جواز التثقيل على قلة) .

(٤) أما (أُوَل) بتخفيف الواو فهو جمع (أولىٰ) ، غير أنه سُمِعَ أيضاً أنه جمع (أوَّل) ، مثل أكبر وكُبَر . انظر « المصباح المنير » (أ و ل) .

والوجهُ الثالثُ مِنَ الكلامِ فيهما : بيانُ قولِ العلماءِ في معنىٰ وصفِ اللهِ عزَّ وجلَّ بـ(الأوَّلِ) و(الآخِرِ)

وقد قال المتكلِّمون : الأوَّلُ : قبلَ كلِّ شيء ، والآخِرُ : بعدَ كلِّ شيء[1]

وهـٰذا القولُ منهم في معنى (الأوَّل) صحيحٌ ، وفي معنى (الآخِر) خطأٌ ؛ لأنه يقتضي فَناءَ الجنَّةِ والنارِ والخَلْقِ كلِّهم[2]

كما ذهب إليه قومٌ من الضِّراريَّة ؛ زعموا : أن الله عزَّ وجلَّ يَبقىٰ ، ويُفني كلَّ شيء ، واستدلُّوا بقوله : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ [القصص: ٨٨] ، و﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ﴾ [الرحمن : ٢٦ ـ ٢٧] [3] .

وزعم هـٰؤلاء : أن الله (آخِرٌ) ؛ بمعنىٰ : أنه هو الباقي بعد فناء الخَلْقِ كلِّهِ[4]

---

(١) روىٰ مسلم (٢٧١٣) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه يحكي دعاء النوم مرفوعاً ، وذكر منه : « اللهمَّ ؛ أنت الأول فليس قبلك شيء ، وأنت الآخر فليس بعدك شيء » .

(٢) على اعتبار صفة البقاء من المعاني ، والتحقيق أنها من صفات السلوب ، وعليه فما ذكره المتكلمون يكون صحيحاً ؛ للفناء الآني لكل حادث ، فلا يقتضي فناء الجنة والنار على المعنى الذي يُحكىٰ عن الضرارية .

(٣) وإلىٰ ذلك ذهب الجهم بن صفوان . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٥٤٢) .

(٤) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٥٤٣) .

تنبيهٌ : هلاكُ ما سواه تعالىٰ وفناؤه عند المحققين معنىً لا ينفك عنه حادثٌ ؛ قال حجة الإسلام الغزالي في « مشكاة الأنوار » (ص١٤) : (لا بمعنىٰ أن كل شيء=

وكان ضرارٌ يزعم : أن الجنَّةَ والنارَ ما خُلِقَتا ، وأن آدمَ إنما كان في بستانٍ من البساتين[1]

وقالت طائفةٌ من أصحابه : إنْ كانتا قد خُلِقَتا فإنهما يفنيان لا محالةَ ، وإلىٰ هٰذا القول ذهب جماعة من النجَّاريَّة .

وقال الكعبيُّ : يجوز أن تكونَ الجنَّةُ والنارُ مخلوقتَينِ ، ويجوز ألا تكونا مخلوقتَينِ ، وإن [كانتا] مخلوقتَينِ جاز فناؤهما قبلَ حشرِ الناس وإعادتُهما بعد ذلك ، ولا يجوز فناؤهما بعد دخول أهلِهما فيهما[2]

وقال أصحابنا : كان جائزاً في العقل فناءُ الجنَّةِ والنارِ ، إلا أن الشرعَ قد ورد ببقائهما على التأبيد[3]

= سوى الله يصير هالكاً في وقت من الأوقات ، بل بمعنىٰ أن كل شيء سوى الله هالك أزلاً وأبداً ، ولا يتصور إلا كذلك) ، وانظر ما سيأتي (١/ ٥٤٤) .

(١) انظر رد إمام الحرمين على هٰذا القول في « الإرشاد » (ص٣٩٨) ، وقال الإمام الشهرستاني في « الملل والنحل » (ص٧٣) في معرض بيانه لمقالات هشام بن عمرو الفوطي : (ومن بدعه : أن الجنة والنار ليستا مخلوقتين الآن ؛ إذ لا فائدة في وجودهما ، وهما جميعا خاليتان ممن ينتفع ويتضرر بهما ، وبقيت هٰذه المسألة منه اعتقاداً للمعتزلة) ، ونسب الأشعري في « مقالات الإسلاميين » (ص٤٧٥) هٰذا القول إلىٰ كثير من أهل البدع .

(٢) قال الإمام الآمدي في « أبكار الأفكار » (٤/ ٣٢٧) : (مذهب الأشاعرة وأكثرِ المتكلمين : أن الجنة والنار ـ اللتان هما دارُ الثواب والعقاب ـ مخلوقتان في وقتنا هٰذا ، ووافقهم علىٰ ذلك من المعتزلة : الجبائيُّ ، وبشرُ بن المعتمر ، وأبو الحسين البصريُّ) ، ثم قال : (وذهب عباد الصيمريُّ ، وضرار بن عمرو ، وأبو هاشم ، وعبد الجبار : إلىٰ أنهما غير مخلوقتينِ في وقتنا هٰذا) ، وما بين المعقوفين في جميع النسخ : (كانا) .

(٣) قال الإمام ابن العربي المالكي في « الأمد الأقصىٰ » (١/ ٥٠٩) : (لا يمتنع في =

والصوابُ على هٰذا المذهب أن يقالَ : إن الله عزَّ وجلَّ [أوَّلٌ قبلَ] كلِّ شيءٍ سواه[1] ، وآخِرٌ بعدَ كلِّ شيءٍ يفنى[2] ، فهو الأزليُّ الذي ليس له ابتداءٌ ، والباقي الذي ليس له انتهاءٌ .

وقال آخرون من أصحابنا : إن الله (أوَّلٌ) بمعنى : أنه سابقٌ للحوادث بلا ابتداء ، و(آخِرٌ) بمعنى : أنه ليس له نهايةٌ ، ولا يجوز أن يكونَ له غايةٌ[3] ، واستدلُّوا على صحَّة هٰذا التأويل : بما رُوِيَ عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال في تفسير قوله عزَّ وجلَّ : ﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ ﴾ [الحديد: ٣] : (يقول : أنا الأوَّلُ فلم يكن لي سابق ، وأنا الآخِرُ فليس لي غايةٌ ولا نهايةٌ)[4] .

وقال آخرون : معنى هٰذَينِ الاسمَينِ في الله عزَّ وجلَّ : أنه عالِمٌ بأوائل

= مقتضى العقل موجوداتٌ لا نهاية لها ـ يعني : من حيث البقاء ، لا المكان ـ ؛ لٰكن تجوز عليها النهاية ، والبارئ تعالى موجودٌ لا تجوز عليه النهاية ، ولا يدركه فناءٌ ، فيكون انفرادُهُ في الآخريَّة باستحالة الفناء ، ويكون انفراده في الأوليَّة باستحالة الابتداء ، ودوامُ وجود الموجودات بإدامته ، فلو شاء لقطعها ففنيت ، وأنه شاء إدامتها فدامت ، وأخبرنا بذلك فصدَّقنا به ؛ لجوازه وتحقيق المعنى فيه) .

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (قبل أول) .

(٢) كما تقدم في الحديث تعليقاً (١/ ٥٤٣) .

(٣) قال الإمام الحليمي في « المنهاج في شعب الإيمان » (١/ ١٨٨) : (الأوَّلُ : هو الذي لا قبلَ له ، والآخِرُ : هو الذي لا بعدَ له ، قَبْلٌ وبعدٌ نهايتان ؛ فقَبْلٌ : نهايةُ الوجود من قَبْل ابتدائه ، وبعدٌ : غايتُهُ من قَبْل انتهائه ، فإذا لم يكن له ابتداء ولا انتهاء . . لم يكن للوجود قبلٌ ولا بعدٌ ، فكان هو الأوَّلَ والآخِرَ) .

(٤) أورده العزيريُّ في « معرفة اشتقاق الأسماء » (ص٥٢) ، وبنحوه في « الأمد الأقصى » (١/ ٤٧٥) .

الأمور وأواخرها ، ومدبِّرٌ لها علىٰ قَدْرِها[1] ؛ من قولهم : فلانٌ أوَّلُ هٰذا الأمر وآخِرُهُ[2] ؛ إذا كان عالِماً به ، متوليّاً لخيره وشرِّهِ .

وقالت الصوفيَّةُ : هو الأوَّلُ ببرِّه ، والآخِرُ بعفوه[3]

وقيل : هو الأوَّلُ بابتداء الخَلْقِ ، والآخِرُ بإعادة الخَلْقِ .

وقيل : هو الأوَّلُ بخواطر أوليائه ، والآخِرُ بخواطر أوليائه ، فلا يخطرُ ببالهم إلا أمرُهُ وحُكْمُهُ[4]

والوجهُ الرابعُ مِنَ الكلامِ في هٰذَينِ الاسمَينِ : بيانُ استحالةِ وصفِ اللهِ عزَّ وجلَّ بهما مِنْ طريقِ الجنسِ والعددِ

لأنه ليس كالأوَّل العدديِّ من قولهم : إنَّ الواحدَ أوَّلٌ في كلِّ عدد .

ولا يقال : إنه أوَّلٌ بالجنسِ ، كما يقال : أوَّلُ الناس آدمُ عليه السلام ،

---

(1) قال سبحانه وتعالىٰ : ﴿ قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ﴾ [طه : 50] ، وقال عز وجل : ﴿ إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴾ [القمر : 49] ، وفي (ج) : (على ما قَدَّرَها) .

(2) بمعنىٰ : أنه محيطٌ به ، وخبيرٌ بما فيه .

(3) وهو قول الإمام محمد بن الفضل الواسطي . انظر « حقائق التفسير » للسلمي (2/ 305).

(4) وقد سرد الإمام أبوبكر ابن العربي في « الأمد الأقصىٰ » (1/ 474 ، 484) خمسَ عبارات للعلماء في معنى (الأوَّل) ، وستاً في معنى (الآخِر) ، وقال الحجة الغزالي في « المقصد الأسنىٰ » (ص269) : (إذا نظرت إلىٰ ترتيب الوجود ، ولاحظت سلسلة الموجودات المترتبة . . فالله تعالىٰ بالإضافة إليها أوَّلٌ ؛ إذ الموجودات كلُّها استفادت الوجود منه ، وأما هو فموجودٌ بذاته ، وما استفاد الوجود من غيره .
ومهما نظرت إلىٰ ترتيب السلوك ، ولاحظت مراتب منازل السائرين إليه . . فهو آخر ؛ إذ هو آخرُ ما ترتقي إليه درجات العارفين ، وكلُّ معرفة تحصل قبل معرفته فهي مرقاة إلىٰ معرفته ، والمنزل الأقصىٰ هو معرفة الله تعالىٰ ، فهو آخرٌ بالإضافة إلى السلوك ، أوَّلٌ بالإضافة إلى الوجود) .

وكما يقال : آخِرُ الأنبياء محمَّدٌ صلى الله عليه وسلم ، وهو من جنسهم ، وإنما يقول : إن الله عزَّ وجلَّ أوَّلٌ ؛ بمعنىٰ : أنه سابقٌ لجملة الحوادث ، وآخِرٌ ؛ بمعنىٰ : أنه واجبُ البقاء ، ولا يجوز عدمُهُ بحالٍ[1]

[الافتخار بالأوليَّاتِ ، وذكرُ ما اشتَهرَ منها]

واعلمْ أن التسميةَ بالأوَّل والآخِر ممَّا يقعُ به الافتخارُ في الخير ، ويُضرَبُ بهما المثلُ ، ولذلك افتخرت المخزوميةُ بالوليد بن المغيرة فقالت : (إنه أوَّلُ من خَلعَ نعليه لدخول الكعبةِ)[2] ، والوحيُ قد سبق ذلك في قوله عزَّ وجلَّ : ﴿ فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ [طه : ١٢] ، فصار ذلك سنَّةً في خلع النعل عند الدخول الذي له حُرْمةٌ .

وأوَّلُ من سنَّ الزنيمَ من الإبل عبدُ المطَّلب جدُّ رسول الله صلى الله عليه وسلم[3] ، وهو أوَّلُ من خضبَ بالسواد[4]

---

(١) وإلىٰ هـٰذه المعاني أشار الأستاذ القشيري في طالعة « رسالته » (ص٧٩) حيث قال : (فسبحانه من عزيز لا حدَّ ينالُهُ ، ولا عِدَّ يحتالُهُ ، ولا أمد يحصرُهُ ، ولا أحد ينصرُهُ ، ولا ولد يشفعه ، ولا عَدَدَ يجمعه ، ولا مكان يمسكه ، ولا زمان يدركه ، ولا فهْمَ يقدِّره ، ولا وهْمَ يصوِّره) .

(٢) انظر « الأوائل » للعسكري (ص٤٨) ، وافتخارها لكون الوليد مخزوميَّ الأصل .

(٣) الزنيم : من الزنمة ؛ وهي : شيء يقطع من أذن البعير فيترك معلَّقاً ، وإنَّما يفعل ذلك بالكِرام من الإبل . انظر « تاج العروس » (ز ن م) .

(٤) حكى العسكري في « الأوائل » (ص٣١) أن عبد المطلب لما اختضب أول مرة بالأسود قال : (من الطويل)

فلو دامَ لي هـٰذا الشبابُ حمدتُهُ وكانَ بديلاً من حبيبٍ قدِ انصرمْ
تمتَّعتُ منهُ والحياةُ قصيرةٌ ولا بدَّ مِنْ موتٍ بليهِ أو هرمْ

وقالت المخزوميّة : إن الوليدَ بن المغيرة مع كفره أوّلُ من قضىٰ بالقسامة في الجاهليّة[1] ، فأقرّها رسولُ الله صلى الله عليه وسلم في الإسلام ، وهو أوّلُ من حرّم الخمر علىٰ نفسه في الجاهليّة ، وأوّلُ من قطع في السرقة ، فجاء الإسلامُ بموافقته فيهما[2]

وأوّلُ من قضىٰ في الخنثىٰ بمَبالِهِ عامرُ بن الظَّرِبِ العَدْوانيُّ ، فجاء الإسلام بموافقته[3] .

وقالوا في إدريسَ النبيِّ صلى الله عليه وسلم : إنه أوّلُ من خطَّ بالقلم ، وأوّلُ من خاط الثيابَ ولبسها ، وكان الناس قبلَهُ يلبسون الجلود[4]

وأوّلُ من ركب الخيلَ إسماعيلُ بن إبراهيم عليهما السلام ، وكانت الخيلُ قبلَهُ وحوشاً ، فراضَها ثمَّ ركبَها ، وهو أوّلُ من رمىٰ بسهمٍ ، وأصلح القِسِيَّ ، وأصلح النبالَ[5]

وأوّلُ من كتبَ الكتابةَ بالعربيّة [مرامرُ بن مرَّة] من أهل الأنبار[6] ، ثم

---

(١) انظر « الأوائل » للعسكري (ص٤٨) .

(٢) انظر « الأوائل » للعسكري (ص٤٩) .

(٣) نقل العسكري في « الأوائل » (ص٧٠) عن الواقدي قال : (لم يكن في العرب عُضْلَةٌ إلا أسندت إلىٰ عامر بن الظرب ؛ سئل عن الخنثىٰ : أتعطىٰ حظَّ الذكر أم حظ الأنثىٰ ؟ فلم يدرِ ما يُقضىٰ فيه ، فقالت جاريته : اجعله ليقم فليبل ؛ فإن خرج البول مما يكون للرجال فهو رجل ، وإن خرج مما يكون للنساء فهي امرأة ، فقضىٰ به ، فاستمر ، ثم ثبت في الإسلام) .

(٤) انظر « الأوائل » لأبي عروبة (ص٥١) ، و« الأوائل » للعسكري (ص٤٢٣) .

(٥) تقدم (١/ ٣٦٢) .

(٦) ما بين المعقوفين في (أ ، ب) : (مراومر بن مروة) ، وفي (ج) : (مرومر بن مرة) .

صارَتِ الكتابة من أهل الأنبار إلىٰ قريشٍ بمكةَ ، ثم منهم إلى الناس[١]

وأوّلُ من اتخذ المقصورةَ في المسجد معاويةُ رحمة الله عليه[٢]

وأوّلُ من اتخذ المحاملَ وحمل فيها الناسَ الحجّاجُ[٣] ، فافتخرت ثقيفٌ بذلك .

وافتخرَتْ أيضاً بالمغيرة بن شعبة ؛ لأنه آخرُ الناس عهداً برسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ وذلك أنه كان مع النفر الذين باشروا دفنَ رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلمَّا خرجوا من قبره عليه السلامُ ألقى المغيرةُ خاتَمَهُ في القبر ، ثم نزل وأخذ خاتَمَهُ ، وافتخر بذلك على الصحابة ، وقال : (أنا آخرُكم عهداً به)[٤] ، وهو أوّلُ من سُلِّمَ بالإمارة عليه[٥]

وأوّلُ من نقشَ على الدراهم بالعربيّة عبدُ الملك بن مروان[٦]

وأوّلُ من رَدَّ عيارَ الدرهم إلىٰ وزن العشرة سبعةَ مثاقيل عبدُ الله بن الزبير[٧] .

---

(١) انظر « الأوائل » للعسكري (ص٨٤) ، ونقل الراغب الأصفهاني في « محاضرات الأدباء » (١/ ١٢٦) عن الكلبي أنه قال : (وضع الخطَّ ثلاثةُ نفر : مرامر بن مرة بن ذروة ، وأسلم بن شدوة ، وعامر ابن حدرة ؛ فمرامرُ : وضع الصورة ، وأسلمُ : فصل ووصل ، وعامرُ : أعجم وأشكل) .

(٢) وقيل : أول من اتخذها مروان بن الحكم . انظر « الأوائل » للعسكري (ص٢٤٠) .

(٣) انظر « الأوائل » لأبي عروبة (ص١٧٠) ، و« الأوائل » للعسكري (ص٣١٦) .

(٤) رواه بنحوه ابن أبي عاصم في « الآحاد والمثاني » (١٥٤٧) ؛ إلا أنه ذكر فيه أنه ألقىٰ فأسه بدل خاتمه .

(٥) انظر « الأوائل » لأبي عروبة (ص١٦٥) .

(٦) وكان ذلك سنة خمس وسبعين للهجرة ، ونقش عليها : ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾ انظر « تاريخ الطبري » (٦/ ٢٥٦) ، و« الأوائل » للعسكري (ص٢٥٤) .

(٧) كذا العبارة في (أ ، ب) ، غير أنه في (ب ، ج) : (بسبعة) بدل (سبعة) ، قال=

وأوَّلُ من أرَّخَ الكتابَ وخَتمَ على الطين عمرُ بن الخطاب رضي الله عنه ، وهو أوَّلُ من قيل له : أمير المؤمنين[1]

وأوَّلُ من لبس الدَّراريعَ السودَ المختارُ بن أبي عبيد[2]

وأوَّلُ من لبس الخزَّ الأدكن عبدُ الله بن عامر بن كريز بالبصرة[3]

وقال أصحابُ السير : أوَّلُ من عمل الصابونَ سليمانُ بن داود عليهما السلام ، وهو أوَّلُ من عُملَ له الحمَّامُ والنُّورةُ[3]

وأوَّلُ من عمل القراطيسَ يوسفُ بن يعقوبَ عليهما السلام[3]

وأوَّلُ من عمل خبزَ الرقاق نمروذُ بن كنعانَ[3]

وأوَّلُ من حذا النعال جَذِيمةُ بن مالك الأبرشُ ، وهو أوَّلُ من وضع المنجنيقَ من العرب[3] ، وقيل : إن أوَّلَ من وضعه نمروذُ بن كنعانَ ، وبه رمى الخليلَ عليه السلام إلى النار[4]

= المقريزي في رسالة « النقود الإسلامية » ضمن مجموع « رسائله » (ص١٦٠) : (فلما قام عبد الله بن الزبير رضي الله عنه بمكة ضرب دراهمَ مدوَّرة ، وكان أوَّلَ من ضرب الدراهم المستديرة ، وكان ما ضرب منها قبل ذلك ممسوحاً غليظاً قصيراً ، فدوَّرها عبدُ الله) ، ثم قال : (وضرب أخوه مصعب بن الزبير دراهمَ بالعراق ، وجعل كلَّ عشرة منها سبعةَ مثاقيل) .

(١) انظر « تاريخ الطبري » (٤/ ٢٠٩) ، و« الأوائل » (ص١٥٠) .

(٢) انظر « المعارف » (ص٥٥٤) ، والدراريع : جمع دُرَّاعة ؛ وهي جبَّةٌ مشقوقة المقدَّم .

(٣) انظر « المعارف » (ص٥٥٤) .

(٤) انظر « تاريخ اليعقوبي » (١/ ١٧) .

وافتخرَتْ بنو زُهْرَةَ بسعد بن أبي وقَّاص ؛ لأنه أوَّلُ مسلم رمىٰ بسهم في سبيل الله عزَّ وجلَّ[1]

وافتخرت تميمُ بواقدِ بن عبد الله التميميِّ ؛ لأنه أوَّلُ مسلم قَتلَ مشركاً ، وهو الذي أخرجَهُ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم في سَرِيَّةِ عبد الله بن جحش ، فقتل عمرَو بن الحضرميِّ ، واستاق عِيرَهُ إلى النبيِّ صلى الله عليه وسلم ، وكان ذلك قبل وقعة بدر[2]

وافتخرت كندةُ بالمقداد بن الأسودِ الكنديِّ ؛ وقالوا : إنه أوَّلُ فارس في الإسلام ، ولم يكن مع النبيِّ عليه السلام يوم بدر فارسٌ غيرُهُ[3]

وافتخرت بنو أميَّةَ بسعيد بن عثمانَ بن عفانَ ؛ وقالوا : إنه أوَّلُ من قطع نهرَ بلخَ من المسلمين ، وغزا بخارىٰ وسَمَرْقَنْدَ[4]

وافتخرت بنو عامر بن صعصعةَ بعبد الله بن طُلَيب ؛ لأنه أوَّلُ من ضرب باب قسطنطينيةَ بالسيف ، وأذَّنَ فيه أذانَ المسلمينَ ، فأراد صاحبُ الروم قتلَهُ ، فقال : إن قتلتني لم يبقَ في دار الإسلام بِيعةٌ إلا تهدم ، فأطلق عنه[5]

---

(١) انظر « الأوائل » لابن أبي عاصم (٤٣) .

(٢) انظر « سيرة ابن هشام » (١/ ٦٠٣) .

(٣) انظر « الأوائل » للطبراني (٨٦) ، وذكر ابن هشام في « سيرته » (١/ ٦٦٦) أن أفراس جيش المسلمين يوم بدر ثلاثة : بَعْزَجَةُ أو سَبْحَةُ ؛ فرس سيدنا المقداد بن الأسود ، والسَّبَلُ ؛ فرس سيدنا مرثد بن أبي مرثد الغنوي ، واليعسوبُ ؛ فرس سيدنا الزبير بن العوام ، رضي الله عنهم جميعاً .

(٤) انظر « الأوائل » للعسكري (ص٣٣٠) .

(٥) انظر « الأوائل » للعسكري (ص٣٣٠) .

وأوَّلُ من سُمِّيَ بيحيىٰ : ابنُ زكريا عليهما السلام ، ولذلك قال الله عزَّ وجلَّ فيه : ﴿ لَمْ نَجْعَل لَّهُۥ مِن قَبْلُ سَمِيًّا ﴾ [مريم : ٧] .

وأوَّلُ من سُمِّيَ في الإسلام عبدَ الملك : إنما هو عبدُ الملك بن مروان[١]

وعبدُ الله بن الزبير أوَّلُ مولود وُلِدَ لمسلم بعد الهجرة[٢]

وأوَّلُ من كُنيَ بأبي عليٍّ قيسُ بن عاصم المِنْقَريُّ التميميُّ[٣] ، وعامرُ بن الطفيل ، ولم [يُكْنَ] في الجاهليَّة بأبي عليٍّ غيرُهما[٤]

وأوَّلُ من [قصَّ] بمكةَ عبيدُ الله بن عميرٍ الليثيُّ[٥]

وأوَّلُ من قصَّ بالبصرة الأسودُ بن سريع التميميُّ ، وكان من الصحابة ، وشهد وقعةَ الجمل[٦]

وأوَّلُ من جَمَّعَ في الإسلام مصعبُ بن عمير ؛ جَمَّعَ بالمسلمين يومَ الجمعة بالمدينة[٧]

واختلفوا في أوَّل من أسلم من هـٰذه الأمَّة : والأولىٰ أن يقال : أوَّلُ من

---

(١) انظر « المعارف » (ص٥٥٦) .

(٢) انظر « الأوائل » لابن أبي عاصم (٩٣) .

(٣) وهو الذي قال فيه النبي صلى الله عليه وسلم حين وفد عليه مسلماً كما رواه الحاكم في « المستدرك » (٣/ ٦١٢) من حديثه رضي الله عنه : « هـٰذا سيدُ أهلِ الوبر » .

(٤) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (يكنىٰ) .

(٥) انظر « الأوائل » للعسكري (ص٣٧٠) ، وما بين المعقوفين في جميع النسخ : (قصر) بدل (قصَّ) .

(٦) انظر « الأوائل » لأبي عروبة (ص١٧٥) ، و« الأوائل » للعسكري (ص٣٧٠) .

(٧) انظر « الأوائل » لابن أبي عاصم (٤٧) .

أسلم من رجال قريش : أبو بكر ، ومن أطفالهم : عليٌّ ، ومن نسائهم : خديجةُ ، ومن الموالي : زيدُ بن خارجةَ ، ومن الحبشة : بلالٌ ، ومن العجم : سلمانُ ، ومن سَبْيِ الروم : صهيبٌ .

وقالوا في الافتخار :

آخرُ من مات من أصحاب النبيِّ صلى الله عليه وسلم بالمدينة : جابرُ بن عبد الله[1] ، وبالبصرة : أنسُ بن مالك[2] ، وبالكوفةِ : عبدُ الله بن أبي أوفىٰ[3] ، وبمصر : عبدُ الله بن الحارث بن جَزْء[4]

وقالوا في الذمِّ :

أَوَّلُ أميرٍ ارتشىٰ في الإسلام المغيرةُ بن شعبة[5]

وأَوَّلُ من غيَّرَ الحكمَ في « الولدُ للفراشِ » معاويةُ ؛ حين ألحقَ زياداً بأبيه[6]

---

(1) نقل ابن قتيبة في « المعارف » (ص٣٤١) عن الواقدي : أن آخر الصحابة موتاً في المدينة هو سيدنا سهل بن سعد الساعدي رضي الله عنهما سنة (٩١هـ) ، أما سيدنا جابر رضي الله عنه فقد توفي سنة (٧٨هـ) .

(2) توفي علىٰ أرجح الأقوال سنة (٩٣هـ) .

(3) توفي سنة (٨٦هـ) .

(4) توفي علىٰ أصح الأقوال سنة (٨٦هـ) ، وآخر من مات بمكة : سيدنا عبد الله بن عمر رضي الله عنهما سنة (٧٣هـ) ، وبالشام : سيدنا عبد الله بن بسر رضي الله عنهما سنة (٨٨هـ) . انظر « المعارف » (ص١٨٦ ، ٣٠٩ ، ٣٤١) .

(5) قال العسكري في « الأوائل » (ص١٧٤) : (أوَّل من ارتشىٰ : يرفأُ حاجبُ عمر ؛ قال المغيرة بن شعبة : ربما عَرِقَ الدرهمُ بيدي لأدفعه إلىٰ يرفأ غلامِ عمر ليسهِّلَ إذني) ، وعليه فهو أول من رشىٰ ، لا من ارتشىٰ ، ولو غاب مثل هـٰذا الخبر لكان أفضلَ .

(6) انظر « الأوائل » للعسكري (ص٢٤٤) ، وخبر « الولد للفراش » رواه البخاري =

وأوَّلُ من حمل الأصنامَ إلى الحجاز **عمرُو بن لُحَيٍّ** ، وهو الذي رآه رسول الله صلى الله عليه وسلم في النار ليلةَ المعراج(١)

وأوَّلُ من تكبَّرَ بغير حقٍّ **إبليسُ اللعين**(٢)

وأوَّلُ من حسدَ وقتلَ لأجل الحسد **قابيلُ قتل هابيلَ**(٣)

وهـٰذا بابٌ يطول الكتابُ باستقصائه ، وقد أفردنا فيه كتاباً سمَّيناه كتاب « المفاخر في الأوائل والأواخر » ، وإنما ذكرنا طَرَفاً منه في هـٰذا الكتاب **ليُعلَمَ أن التسميةَ بالأوَّل والآخر تدخلُ غالباً في المفاخر** ، وإن دخلت نادراً في موضع الذمِّ .

وكلُّ ما قيل فيه أوَّلٌ وآخِرٌ فإنما يقالُ فيه ذلك بالإضافة دونَ الإطلاق ؛ إلا اللهَ عزَّ وجلَّ ؛ فإنه الأوَّلُ والآخِرُ على الإطلاق من غير إضافةٍ إلىٰ جنسٍ أو عددٍ أو غيرهما ، **وبالله التوفيق** .

❁ ❁ ❁

= (٢٠٥٣) ، ومسلم (١٤٥٧) من حديث السيدة عائشة رضي الله عنها .

(١) روى النسائي في « السنن الكبرىٰ » (١١٠٩١) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً : « رأيت عمرَو بن لُحَيٍّ الخزاعيَّ يجرُّ قصبَهُ في النار ، وكان أوَّل من سيَّبَ السيوبَ » .

(٢) حيث قال فيما أخبر عنه الحق تعالىٰ : ﴿ أَنَا۠ خَيۡرٞ مِّنۡهُ خَلَقۡتَنِي مِن نَّارٖ وَخَلَقۡتَهُۥ مِن طِينٖ ﴾ [الأعراف : ١٢] .

(٣) وقد حكى الله خبرهما في قوله سبحانه : ﴿ وَٱتۡلُ عَلَيۡهِمۡ نَبَأَ ٱبۡنَيۡ ءَادَمَ بِٱلۡحَقِّ إِذۡ قَرَّبَا قُرۡبَانٗا فَتُقُبِّلَ مِنۡ أَحَدِهِمَا وَلَمۡ يُتَقَبَّلۡ مِنَ ٱلۡأٓخَرِ قَالَ لَأَقۡتُلَنَّكَۖ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلۡمُتَّقِينَ ﴾ ، إلىٰ أن قال تعالىٰ : ﴿ فَطَوَّعَتۡ لَهُۥ نَفۡسُهُۥ قَتۡلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُۥ فَأَصۡبَحَ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ﴾ [المائدة : ٢٧ـ٣٠] .

ذكر تفسير وصفنا لله عز وجل
بـ(الأكرم) و(الأرحم) و(الأعلى)

اعلمْ : أن (الأكرمَ) مبالغةٌ من الوصف بالكريم ، وكذلك (الأرحمُ) و(الأعلىٰ) و(الأعلمُ) و(الأحكمُ) كلُّ ذلك مبالغاتٌ من الرحيمِ والعليِّ والعليمِ والحكيمِ ، ولذلك جاز أن يقال : إن الله أعلمُ العالِمينَ ، وأرحمُ الراحمينَ ، وأحكمُ الحاكمينَ .

وقد نطق القرآن بـ(أحكمِ الحاكمينَ) و(أرحمِ الراحمينَ)[1] ، والكلامُ في معنى الكريمِ والعليمِ والرحيمِ والحكيمِ يأتي بعد هٰذا[2] ، فيكونُ معنى الأرحمِ والأكرمِ والأعلمِ والأحكمِ داخلاً فيه ، إلا أنَّا نذكرُ شروطَ المبالغة بلفظ التعجُّبِ ، وبلفظ (أَفْعَل) [الموضوع] للمبالغة[3] ؛ فنقول :

[شروطُ التعجُّبِ والمبالغةِ عندَ النحاةِ]

إن النحويينَ قالوا : إن التعجُّبَ لا يدخل في الأفعال كلِّها ، بل يكونُ

---

(١) في قوله تعالىٰ : ﴿ وَنَادَىٰ نُوحٌ رَّبَّهُۥ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى وَإِنَّ وَعْدَكَ ٱلْحَقُّ وَأَنتَ أَحْكَمُ ٱلْحَٰكِمِينَ ﴾ [هود : ٤٥] ، وقوله تعالىٰ : ﴿ قَالَ رَبِّ ٱغْفِرْ لِى وَلِأَخِى وَأَدْخِلْنَا فِى رَحْمَتِكَ وَأَنتَ أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ ﴾ [الأعراف : ١٥١] .

(٢) انظر (٢/٤٥ ، ٢٣٠ ، ٤٣٤ ، ٥٧٩) .

(٣) ما بين المعقوفين في (أ) : (الموضع) ، وفي (ج) : (موضع) ، وسقط من (ب) .

ببعضها دون بعض ، والأفعالُ التي يكون بها التعجُّبُ إنما هي

(فَعَل) بفتح الفاء والعين ، و(فَعِل) بفتح الفاء وكسرِ العين ، و(فَعُل) بفتح الفاء وضمِّ العين ، كلُّ ذلك إذا لم يكن لوناً ولا خِلْقَةً .

علىٰ هـٰذا قياسُ التعجُّبِ في الأكثر .

ثمَّ قد يدخلُ التعجُّبُ علىٰ (أَفْعَل) أيضاً[1] ؛ لأنهم قد قالوا : ما أعطاه للمال ! وما أولاه للمعروف ! وما أكرمَهُ لي ! وليس ذلك بمطَّرد في (أَفْعَل) ، ولا يكونُ في شيء من الأفعال سوىٰ ذلك[2] ؛ إلا أن يقال في شاذٍّ لا يقاسُ عليه ؛ كقولهم في المجنون : ما أجنَّهُ ! ولم يقولوا في المضروب : ما أضربَهُ ، وقالوا : ما أعمىٰ قلبَهُ ! لأن عمى القلب حُمْقٌ ، ولم يقولوا : ما أعمىٰ عينَهُ ، ولا ما أصمَّهُ ؛ لأن الصممَ وعمى العين خِلْقَةٌ .

---

(١) قال المبرِّد في « المقتضب » (٤/ ١٧٨) : (واعلم : أن بناء فعل التعجُّبِ إنما يكون من بنات الثلاثة ؛ نحو : ضَرَب وعَلِم ومَكُث ؛ وذلك أنك تقول : دخل زيد وأدخلتُهُ ، وخرج وأخرجتُهُ ، فتلحقُهُ الهمزةُ إذا جعلتَهُ محمولاً علىٰ « فَعَل » ، وكذلك تقول : حَسُنَ زيدٌ ، ثم تقول : ما أحسنَهُ ؛ لأنك تريد : شيءٌ أحسنَهُ .

فإن قيل : فقد قلت : ما أعطاه للدراهم ! وأولاه بالمعروف ! وإنما هو من أعطىٰ وأولىٰ ؛ فهـٰذا وإن كان قد خرج إلى الأربعة فإنما أصلُهُ الثلاثةُ ، والهمزةُ في أوَّلِهِ زائدةٌ) .

وقال سيبويه في « الكتاب » (١/ ٧٣) : (وبناؤه أبداً من : فَعَلَ وفَعِلَ وفَعُلَ وأَفْعَل ، هـٰذا لأنهم لم يريدوا أن يتصرَّف ، فجعلوا له مثالاً واحداً يجري عليه) .

(٢) وهـٰذا علىٰ مذهب البصريينَ بأن (أفعل) في التعجب من الأفعال ؛ قال العلامة الأنباري في « الإنصاف في مسائل الخلاف » (١/ ١٠٤) : (ذهب الكوفيون : إلىٰ أن « أفعل » في التعجُّب نحو : « ما أَحْسَنَ زيدًا » اسمٌ ، وذهب البصريون : إلىٰ أنه فعلٌ ماضٍ ، وإليه ذهب أبو الحسن عليُّ بن حمزة الكسائيُّ من الكوفيينَ) .

واستغنوا عن قولهم : ما أسودَهُ ، بقولهم : ما أشدَّ سوادَهُ ، وكذلك قولهم : هو أكرمُ الرجلَينِ ، وأحسنُ الناس وأعقلُهم ، وكذلك : هو أفعلُ من كذا .

إنما يقال ذلك : فيما كان من الأفعال على الأمثلة الثلاثة التي ذكرناها ، ولم يكن لوناً ولا خِلْقَةً ، هٰذا قولُ الجَرْميِّ ، وتحديدُهُ لبابِ التعجُّبِ وألفاظِ المبالغةِ بلفظ (أَفْعَل) .

وقال المازنيُّ في كتاب « المسائل » : (قد جاءت أحرفٌ شاذَّةٌ ممَّا زاد فعلُهُ علىٰ ثلاثة أحرف ، وقد أدخلت العربُ عليها التعجُّبَ فقالت : ما أظلمَها ! وما أضوأَها ![1] ، وقالوا للمقيم : ما أقومَهُ ! وفي المتمكِّن : ما أمكنَهُ ! وللفقير : ما أفقرَهُ ! وإن كان الفعل منه « افتقر »[2] ، وقالوا : ما أصوبَهُ ! وذا علىٰ لغة من يقول : « صاب »[3] ، وقالوا : ما أخطأه ! علىٰ لغة من يقول : « خَطِئْتَ » في معنىٰ أخطأت[4] ، وقالوا : ما أشغلَهُ ! وما أزهاه ! وإنما يقال في الفعل : شُغِلَ وزُهِيَ ؛ بضمِّ الفاء وكسر العين ،

---

(١) يعني : الليالي والنُّهَر .

(٢) واستعمال (فَقُر) بمعنى (افتقر) لغة شاذة ، ولذلك جعل سيبويه قولهم : (ما أفقره) شاذاً ، قال أبو حيان في « التذييل والتكميل » (١٠/ ٢٣٨) : (لأن سيبويه إنما ينقل فصيح اللغة ومستعملها ، لا شاذَّها) ، ثم قال : (وإن شيئاً غابت معرفته عن سيبويه لجدير بأن يطرح ، وقال فتىً لأبي الأسود : إنه قد وقع إليَّ حرف من اللغة لم يصل إليك ولا عرفته ، أو كلاماً هٰذا معناه ، فقال له أبو الأسود : لا خير فيما لا يعرفه أبو الأسود) .

(٣) يقال : صابَ السهمُ الرمِيَّة يَصوبها وأصابها ؛ إذا قَصدها . انظر « تهذيب اللغة » (١٢/ ١٧٧) .

(٤) انظر « تهذيب اللغة » (٧/ ٢٠٧) .

وقالوا : ما آبلَهُ ! يريدون : ما أكثرَ إبلَهُ ، وقالوا : ما أحبَّهُ إليَّ ! وما أبغضَهُ إليَّ ! وما أعجبَهُ برأيه ! وفي لغة بعض العرب : ما أملأَ القِرْبةَ !) .

وفي هـٰذا الذي حكاه المازنيُّ إطلاقُ بعض ما حظرَهُ الجَرْميُّ .

ونحن نقيسُ علىٰ قياسهم ما جازَتِ المبالغةُ فيه من أوصاف الله عزَّ وجلَّ فنقول : إنه أقدرُ القادرينَ ، وأعلمُ العالِمينَ ، وأرحمُ الراحمينَ ، وأحكمُ الحاكمينَ ، وهو أملكُ للأشياء كلِّها من غيره ؛ لأن ملكَهُ على الإطلاق ، ومُلكَ غيره علىٰ بعض الوجوه دون بعضٍ .

ولا يجوز أن يقالَ من قولنا فيه : (خَلَقَ) : إنه أخلقُ من غيره ؛ لأن غيرَهُ ليس بخالق ، وكذلك في (الرزق)[١]

وأما قولُنا : إنه صوَّرَ الصورَ . فلا يجوز إطلاقُ لفظ (أَفْعَل) من هـٰذا الباب ؛ لأنه ليس هـٰذا الفعلُ علىٰ وزن الأمثلة الثلاثة التي ذكرناها

فإن قيل : فهل تقولون : إنه أسمعُ من غيره ، وأبصرُ من غيره ؟

قيل : كذلك نقول ؛ لأن هـٰذه المبالغةَ ممَّا يُستعمَلُ في مواضع المدح ، وقد استعملت العربُ المَثَلَ علىٰ هـٰذا اللفظ في الذمِّ أيضاً .

فقالت في المدح : أوفىٰ من الحارثِ بن ظالم[٢] ، وأوفىٰ من

---

(١) وقوله تعالىٰ : ﴿ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ ﴾ [المؤمنون : ١٤] علىٰ طريق الاتساع ، أو بمعنىٰ أحسن المقدِّرين ، أو علىٰ زعمهم أن معه غيره ، أو أن (أفعل) علىٰ غير بابه ؛ بدليل قوله تعالىٰ : ﴿ هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ﴾ [فاطر : ٣] .

(٢) انظر خبره في « مجمع الأمثال » (٢/ ٣٧٦) ، ووفاءه مع عياض بن ديهث .

السَّمَوْءَل[1] ، وأوفىٰ من عَوْفِ بن مُحلِّمٍ[2] ، وأنورُ من صُبحٍ[3] ، وأنضرُ من روضةٍ[4] ، وأندىٰ من البحر[5] ، وأنطقُ من سَحبانَ[6] ، وأنطقُ من قُسٍّ[7] ، وأنجبُ من البتول[8] ، وأمضىٰ من السيف[9] ، وأمضىٰ من الأَجَلِ[10]، وأمضىٰ من القَدَرِ المُتاحِ[11] ، وأفرسُ من مُلاعبِ الأسنَّة[12] ،

---

(١) انظر خبره في « جمهرة الأمثال » (٢/ ٣٤٥) ، ووفاءه مع امرئ القيس .

(٢) انظر خبره في « جمهرة الأمثال » (٢/ ٣٤٦) ، ووفاءه مع رجل من بكر بن وائل .

(٣) انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ٢٩٨) .

(٤) انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ٢٩٨) ، و« مجمع الأمثال » (٢/ ٣٥٧) .

(٥) انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ٢٩٨) .

(٦) وهو سحبان وائل ، ويقال أيضاً : أخطب من سحبان ، وأبلغ من سحبان . انظر خبره في « جمهرة الأمثال » (١/ ٢٤٨) .

(٧) وهو قس بن ساعدة ، ويقال أيضاً : أبين من قس ، وأبلغ من قس . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٢٤٩ ، ٤٤٢) .

(٨) وقالو أيضاً ـ كما في « جمهرة الأمثال » (٢/ ٢٩٩) ـ : أنجب من براعة ، ومن مارية ، ومن بنت الخرشب ، ومن أم البنين ، ومن خبيئة ، ومن عاتكة .

(٩) انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ٢٢٧) .

(١٠) انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ٢٢٧) ، وقالوا أيضاً : أمضىٰ من النصل ، والسنان ، والشفرة ، والسيل ، والدرهم ، وسليك المناقب ، ومن ترحة بعد فرحة .

(١١) من ذلك قول والبة بن الحباب في صفة السيف : (من مجزوء الكامل)

سَـلَّ الخليفـةُ صـارمـاً ... هـو للفسـاد وللصَّـلاحِ

يُلقـىٰ بجـانـب خصـره ... أمضـىٰ مـن القـدر المُتـاحِ

والمتاح : وقت نفوذ القدر ؛ من أتاح الله الشيء فتاحَ .

(١٢) وهو أبو براء عامر بن مالك فارس قيس ، وهو الذي وفد على النبي صلى الله عليه وسلم وطلب من النبي صلى الله عليه وسلم أن يرسل رجالاً إلىٰ نجد يعلمون الناس الإسلام ، فقتلهم عامر بن الطفيل العامري في بئر معونة . انظر « سيرة ابن هشام » (٢/ ١٨٤) ، و« جمهرة الأمثال » (٢/ ١٠٨) .

وأعزُّ من كُليبِ وائلٍ[1] ، وأعزُّ من الزبَّاء[2] ، وأعزُّ من حليمة[3] ، وأعدىٰ من فرسٍ[4] ، وأعذبُ من ماء المفاصل[5] ، وأعذبُ من ماء الحشرج[6] ، وأصنعُ من النحل[7] ، وأصنعُ من سُرْفةٍ[8] ، وأصنعُ من دود القزِّ[9] ، وأصدقُ من قطاةٍ[10] ، وأصفىٰ من الماء ، وأصفىٰ من جَنى النحل[11] ، وأصحُّ من ظبيٍ[12] ، وأصحُّ من ظليمٍ[13] ، وأصحُّ من بَيض

---

(١) هو كليب بن ربيعة ؛ سيد ربيعة ، قتله جسَّاس بن مرَّةَ الشيبانيُّ ، وكانت من أجله حرب البسوس ؛ حربٌ بين بكر وتغلب ابني وائل . انظر « الأمثال » لابن سلام (ص٣٦٢) .

(٢) ملكة الحيرة ، وخبرها مع جَذِيمة وقصير مشهور . انظر « مجمع الأمثال » (٢/ ٤٣) .

(٣) هي بنت الحارث بن أبي شمر ملك عرب الشام ، وفيها سار المثل فقيل : ما يوم حليمة بسرٍّ ، وهو من أشهر أيام العرب . انظر « مجمع الأمثال » (٢/ ٤٥) .

(٤) انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ٣٢) .

(٥) **المفاصل** : جمع المِفصَل ، والمفصلُ يكون بين الجبلين ، وماؤه أصفىٰ ماء وأرقه . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٥٨٤) ، و« المستقصىٰ في أمثال العرب » (١/ ٢١٠) .

(٦) **الحشرج** : هو ماء الحصى . انظر « مجمع الأمثال » (٢/ ٤٩) .

(٧) لما فيها من النيقة ـ التجويد في العمل ـ في عمل العسل . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٥٨٣) .

(٨) **السُّرْفَة** : دويْبَّة تنسج علىٰ نفسها كالقرطاس في عيدان الخشب ، ويقال : إنها دودة القز ، وقيل : هي بحجم نصف العدسة ، تثقب الشجر . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٥٨٣) ، و« تاج العروس » (س ر ف) .

(٩) يقال فيها ما قيل في السرفة . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٥٨٣) .

(١٠) لأن صوتها يوافق اسمها ؛ وذلك أنها تقول : قطا قطا ؛ قال النابغة الذبياني : (من البسيط)

تدعو القطا وبه تُدعىٰ إذا نُسبت ... يا صدقَها حينَ تدعوها فتنتسبُ

انظر « الأمثال » لابن سلام (ص٣٦٣) .

(١١) يعني : العسل . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٥٨٤) .

(١٢) انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٥٦٨) ، و« مجمع الأمثال » (١/ ٤١٧) .

(١٣) الظليم : ذكر النعام . انظر « مختار الصحاح » (ظ ل م) .

النعام[1] ، وأشهرُ من الشمس والقمر[2] ، وأشهرُ من فارسِ الأَبْلَقِ[3] ، وأشهرُ من العَلَمِ[4] ، وأشكرُ من بَرْوَقَةٍ[5] ، وأسرعُ من الريح ، وأسرعُ من طَرْف العين ، وأسرعُ من لمح البصر ، وأسرعُ من رَجْعِ الصدىٰ[6] ، وأسمعُ من فرسٍ بيَهْماءَ في غَلَسٍ[7] ، وأسمحُ من لافظةٍ[8] ، وأسودُ من الأحنف[9] ، وأسجعُ من ورقاءَ[10] ، وأسترُ من ليل[11] ، وأذكىٰ من

---

(1) انظر « مجمع الأمثال » (١/ ٤١٤) .

(2) انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٥٣٨) .

(3) كان رئيسُ العسكر يركب أبلقَ ويلبس مُشهَّرَةً يُشهِر نفسَهُ ، ويروىٰ : أشهر من الفرس الأبلق ، وشهرته لقلة البُلْقِ في العراب ، والأبلق : فرس فيه سواد وبياض . انظر « مجمع الأمثال » (١/ ٣٧٩) ، و« المستقصىٰ في أمثال العرب » (١/ ١٩٩) ، و« مختار الصحاح » (ب ل ق) .

(4) انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٥٣٨) .

(5) البروقة : شجرة تخضرُّ بالسحاب إذا نشأ قبل أن يمطر . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٥٦٣) .

(6) انظر هـٰذه الأمثال كلها في « مجمع الأمثال » (١/ ٣٥٥) .

(7) قال الهاشمي في « الأمثال » (ص١٦) : (بالغ بأن جعله في يَهْماءَ لا أحدَ بها ، فتختلط الأصوات ، وفي غلس قبل انبعاث الطير ولغطها) ، واليهماء : هي الفلاة التي لا يهتدىٰ فيها للطريق . انظر « تاج العروس » (ي هـ م) .

(8) اللافظة : قيل : هي الرحىٰ ، سميت بذلك لأنها تلفظ ما تطحنه ، وقيل : هي العنز ؛ وذلك أنها تدعىٰ للحلب وهي تعتلف ، فتلفظ ما تعلفه وتقبل ، وقيل غير ذلك . انظر « مجمع الأمثال » (١/ ٣٦٤) .

(9) أسود : من السيادة ، والأحنف هو ابن القيس ، وبه يضرب المثل في الحلم أيضاً كما سيأتي قريباً . انظر « مجمع الأمثال » (١/ ٣٥٦) .

(10) السجع : تقول العرب : سجعت الحمامة تَسجَع سَجعاً ؛ إذا دعت وطرَّبتْ في صوتها ، والسجع في الكلام مشبهٌ بذلك لتقارب فواصله . انظر « تهذيب اللغة » (١/ ٢١٩) .

(11) انظر « المستقصىٰ في أمثال العرب » (١/ ١٥٦) .

إياسِ بن معاوية[1] ، وأرفعُ من السماء[2] ، وأرقُّ من الماء والهواء[3] ، وأدهىٰ من قيس بن زهير[4] ، وأحيا من بِكْر ، وأحيا من هَديٍّ[5] ، وأحيا من فتاة، وأحيا من مُخدَّرةٍ[6] ، وأحفظُ من الأرض ، وأحملُ من الأرض[7] ، وأوسعُ من الأرض ذاتِ الطُّول والعرض ، وأحلىٰ من الشَّهْدِ[8] ، وأحلىٰ من النَّشَبِ[9] ، وأحلىٰ من الولد[10] ، وأحنىٰ من والدٍ علىٰ ولده[11] ، وأحكمُ من لقمانَ[12] ، وأحلمُ من الأحنف[13] ، وأحزمُ من سنانٍ[14] ، وأحمىٰ

---

(١) هو أبو واثلة إياس بن معاويةَ بن قرَّة المزني ، قاضي البصرة ، معدود في صغار التابعين ، توفي سنة (١٢١هـ) . انظر « سير أعلام النبلاء » (٥/ ١٥٥) .
وفي ذكاء إياس يقول أبو تمام : (من الكامل)

إقدامُ عمرٍو في سماحةِ حاتِمٍ ... في حلم أحنف في ذكاءِ إياسِ

(٢) انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٥٠١) .
(٣) انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٤٩٧) .
(٤) هو سيد عبس ، وانظر خبره في « جمهرة الأمثال » (١/ ٤٥٧) .
(٥) وهي الفتاة تُهدىٰ إلىٰ زوجها . انظر « مجمع الأمثال » (١/ ٢١٨) .
(٦) انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٤٠١) .
(٧) انظر المثلين في « جمهرة الأمثال » (١/ ٤٠٣) .
(٨) انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٤٠٤) .
(٩) وهو المال والعقار . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٤٠٤) ، و« مختار الصحاح » (ن ش ب) .
(١٠) انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٤٠٥) .
(١١) انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٤٠٥) .
(١٢) من الحكمة ، والمقصود هو لقمان بن عاد . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٤٠٥) .
(١٣) انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٤٠٧) .
(١٤) وهو سنان بن أبي حارثة المري الغطفاني ، والد هَرِمِ بن سنان ، قال أبو اليقظان : (لم يجتمع الحزم والحلم في رجلٍ فسار المثلُ بهما . . إلا في سنان) . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٤٠٨) ، و« مجمع الأمثال » (١/ ٢٢٠) .

أنفاً من الأسد[١] ، وأحمىٰ من مُجير الجراد[٢] ، وأجرأُ من ليثٍ[٣] ، وأجرىٰ من الليل ، وأجرىٰ من الماء[٤] ، وأجودُ من حاتِم[٥] ، وأجودُ من هَرِم[٦] ، وأجودُ من كعب[٧] ، وأثأرُ من قَصِير[٨] ، وأبصرُ من عُقاب[٩] ، وأبصرُ من الزرقاء[١٠] ، وأبينُ من وَضَحِ الصبح[١١] ، وأبقىٰ من أثرٍ في حَجَر ، وأبقىٰ من الدَّهر[١٢] ، وآمنُ من الأرض[١٣] ، وآمنُ من

---

(١) انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٤٠٨) .

(٢) وهو مُدْلِج بن سُوَيْد الطَّائي ، وانظر خبره في « جمهرة الأمثال » (١/ ٤٠٨ ـ ٤٠٩) .

(٣) انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٣٢٩) .

(٤) قوله : (أجرىٰ) في المثلين : غيرُ مهموز ؛ من الجَرْيِ ، ومهموزٌ ؛ من الجرأة ، ويقال : لا أفعل كذا حتىٰ يُرَدَّ وجهُ السيل . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٣٣٠)

(٥) هو حاتم بن عبد الله الطائي ، وكان ينحر كلَّ يوم . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٣٣٦) .

(٦) وهو هرم بن سنان المتقدم ذكر أبيه ، ومدحه زهير فقال : (من البسيط)

إن البخيلَ ملومٌ حيثُ كانَ ولـ ـكنَّ الجوادَ علىٰ علاتِهِ هرمُ

انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٣٣٨) .

(٧) هو كعب بن مامة الإيادي ، وانظر خبره في « جمهرة الأمثال » (١/ ٩٤ ، ٣٣٨) .

(٨) هو قصير بن سعد اللخمي ، وهو الذي قالت فيه الزباء وقد أتاها طاوياً الثأر : لأمرٍ ما جدعَ قصيرٌ أنفه . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٢٣٤ ، ٢٩٦) ، و« مجمع الأمثال » (١/ ٢٢٣) .

(٩) انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٢٣٩)

(١٠) هي زرقاء اليمامة ، واليمامة : اسمها ، وبها سُمِّي البلد ، كانت تبصر الشيء من ثلاثة أيام . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٢٤١) ، و« مجمع الأمثال » (١/ ١١٤) .

(١١) انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٢٥٢) .

(١٢) انظر المثلين في « جمهرة الأمثال » (١/ ٢٥٢) .

(١٣) من الأمانة ؛ لأنها تؤدي ما تودع . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ١٩٩) .

حَمام مكَّة[1] ، وآمنُ من ظِباء الحرم[2]

وقالوا في الذمِّ : آكلُ من النار ، وآكلُ من السوس[3] ، وأبغضُ من الطلياء[4] ، وأبغضُ من قَدَحِ اللَّبلابِ[5] ، وأبردُ من ثلج[6] ، وأبخلُ من صبيٍّ[7] ، وأبخلُ من كلب[8] ، وأبخلُ من الضنين بمال غيره[9] ، وأبلدُ من ثور[10] ، وأبذىٰ من مُطلَّقة[11] ، وأبكىٰ من يتيم[12] ، وأتعبُ من رائضِ مُهْرٍ[13] ، وأتوىٰ من دَيْن[14] ، وأتلفُ من سلف[15] ، وأَتيَهُ من فقيد

---

(١) انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ١٩٩) .

(٢) انظر « مجمع الأمثال » (١/ ٨٧) .

(٣) انظر المثلين في « جمهرة الأمثال » (١/ ٢٠١) .

(٤) الطلياء : الناقة الجرباء المطليَّةُ بالهِناء ، والجرب أبغض شيء إلى العرب ؛ لإعدائه ، وقيل : الطلياء : خِرْقة العارك ؛ أي : الحائض . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٢٤٤) ، و« مجمع الأمثال » (١/ ١١٦) .

(٥) اللبلاب : نبت كريه الطعم يشربه المريض انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٢٤٤) .

(٦) انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٢٤٥) .

(٧) انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٢٤٥) .

(٨) لأنه إذا نال شيئاً لم يُطمَع فيه . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٢٤٧) .

(٩) هو من قول مسلم بن الوليد : (من المتقارب)

يغار على المال فعلَ الجواد وتأبىٰ خلائقه أن يسودا

انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٢٤٨) .

(١٠) انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٢٥٠) .

(١١) من البذاء ؛ وهو الكلام القبيح . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٢٥٠) .

(١٢) انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٢٥١) .

(١٣) وهو كقولهم : لا يعدمُ شَقِيٌّ مُهْراً ؛ يعني : أن معالجة المِهارة شَقاوةٌ ؛ لما فيها من التعب . انظر « مجمع الأمثال » (١/ ١٤٨) .

(١٤) أتوىٰ : أهلك ، والتوىٰ : الهلاك . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٢٨٢) .

(١٥) السلف والسلم واحد ، وهو بمعنى المثل السابق . انظر « مجمع الأمثال » (١/ ١٥٠).

ثقيف[1] ، وأتبُّ من أبي لهب ، ومن حمَّالة الحطب[2] ، وأثقلُ من ثَهْلانَ[3] ، وأثقلُ من الكانون[4] ، وأثقلُ من رحى البَزْرِ[5] ، وأجبنُ من صافر[6] ، وأجبنُ من صِفْرِدٍ[7] ، وأجبنُ من كرَوانٍ[8] ، وأجوعُ من كلبةِ حَوملٍ[9] ، وأجوعُ من ذئب[10] ، وأجورُ من قاضي سَدُومَ[11] ، وأجهلُ

---

(١) أتيه : من التيه ؛ وهو التحيُّر ، وانظر خبره في « جمهرة الأمثال » (١/ ٢٨٤) .

(٢) أتبُّ : أخسر ؛ من قوله تعالىٰ : ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ [المسد : ١] . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٢٨٥) ، و« مجمع الأمثال » (١/ ١٥٠) .

(٣) ثهلان : جبل بالعالية ، واشتقاقه من الثَّهَلِ ؛ وهو الانبساط علىٰ وجه الأرض . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٢٩٢) ، و« مجمع الأمثال » (١/ ١٥٥) .

(٤) هو كانون الشتاء ، قيل فيه ذلك لشدة برده ، وقيل غير ذلك . انظر « مجمع الأمثال » (١/ ١٥٦) .

(٥) ويقال : من نصف رحى البزر ، وهٰذا أبلغ ؛ لأن النصف لا يمكن إدارته . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٢٩٥)

(٦) الصافر : ما صفر من الطير ، ولا يكون صفير في سباع الطير . انظر « الأمثال » لابن سلام (ص ٣٧١) .

(٧) الصفرد : بمعنى الصافر ، فقلبه المولدون صفرداً . انظر « الأمثال المولدة » (ص ٢٩٣) ، أو هو طائر جبان يألف البيوت . انظر « تاج العروس » (ص ف ر د) .

(٨) انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٣٢٥) .

(٩) حومل : امرأة من العرب جوعت كلبتها حتىٰ أكلت ذنبها . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٣٣١) .

(١٠) وهو دهرَهُ جائعٌ ؛ لأنه لا يأكل إلا ما يصيد ، ولا يرجع إلىٰ فريسته ، ويقولون : رماه الله بداء الذئب ؛ يعنون : الجوع . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٣٣٢)

(١١) سدوم : مدينة من مدائن قوم سيدنا لوط علىٰ نبينا وعليه الصلاة والسلام ، وقاضيها : من بقايا اليونان ، كان ظالماً لأهلها . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٣٣٥) ، و« مجمع الأمثال » (١/ ١٩٠) .

من فراشةٍ[1] ، وأجردُ من صَلْعةٍ[2] ، وأجردُ من صخرة[3] ، وأجردُ من جرادٍ[4] ، وأحمقُ من بَيْهسٍ[5] ، وأحمقُ من أبي غبشانَ[6] ، وأحمقُ من دُغَةَ[7] ، وأحمقُ من الممهورة إحدىٰ خَدَمَتيها[8] ، وأحمقُ من لاطم الأرض بخدِّهِ[9] ، وأحمقُ من ممتخِطٍ بكوعه[10] ، وأحمقُ من الضبُعِ[11] ، وأحمقُ من نَعامة[12] ، وأحولُ من أبي براقشَ[13] ، وأحولُ من أبي قَلَمُونَ[14] ،

---

(١) لأنها تلقي نفسها في النار . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٣٣٤) .

(٢) **الصلعة** : ما يبرق في رأس الأصلع . انظر « مجمع الأمثال » (١/ ١٨٨) .

(٣) انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٣٣٥) .

(٤) **الجراد هنا** : رَمْلَةٌ من رمال نجد لا تنبت شيئاً . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٣٣٥) ، و« مجمع الأمثال » (١/ ١٨٨) .

(٥) وهو الملقب بنعامة ، وكان مع حمقه من أحضر الناس جواباً . انظر « مجمع الأمثال » (١/ ٢٢٣) .

(٦) انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٣٨٧) ، وسيأتي التعريف بأبي غبشان ، وما بين المعقوفين في جميع النسخ : (غسان) بدل (غبشان) .

(٧) امرأة من العرب ، زوِّجت صغيرة فحملت ، فلمَّا وضعته ألقته ، وظنته نجواً . انظر « الأمثال » للهاشمي (ص٩) .

(٨) **الخدمتان** : خلخالان تلبسهما المرأة في رجليها . انظر « الأمثال » لابن سلام (ص٣٦٥) .

(٩) انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٣٩١)

(١٠) انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٣٩١)

(١١) انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٤١٦) .

(١٢) انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٣٩٤) .

(١٣) **أحول** : من التحوُّل ؛ وهو التنقل ، وأبو براقشَ : طائر يتحول في اليوم ألواناً مختلفة . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٤٣ ، ٣٤٣) .

(١٤) **أبو قلمون** : ضربٌ من ثياب الروم يتلوَّنُ ألواناً للعيون . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٤٣) ، و« مجمع الأمثال » (١/ ٢٢٨) .

وأحولُ من ذئب[1] ، وأحقدُ من جمل[2] ، وأحكىٰ من قرد[3] ، وأخفُّ من فراشة[4] ، وأخفُّ من ريشة[5] ، وأخفىٰ من الماء تحت الرُّفَة[6] ، وأخفىٰ من إمام الروافض ، وأخرقُ من حَمامة[7] ، وأخرقُ من ناكثةٍ غزلَها[8] ، وأخسرُ من أبي غبشانَ[9] ، وأخسرُ من مقمور[10] ، وأخيبُ من حُنين[11] ،

---

(١) من الحيلة ؛ يقال : تحوَّل الرجل ، إذا طلب الحيلة . انظر « مجمع الأمثال » (١/ ٢٢٨) .

(٢) قال بلعاء بن قيس الكناني :

يُبكىٰ علينا ولا نبكي علىٰ أحدٍ لنحنُ أغلظُ أكباداً مِنَ الإبلِ

انظر « المستقصىٰ في أمثال العرب » (١/ ٦٩) .

(٣) من حكاية الفعل وتقليد فاعله . انظر « مجمع الأمثال » (١/ ٢٢٩) .

(٤) لأنها أكبر من الذباب حجماً ، وأخفُّ منه وزناً ، أو أنها من خفَّة قلبها تلقي نفسها بالنار . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٤٢٨) .

(٥) انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٤٣٠) .

(٦) الرفة : التبنة ، وضبطت : بتشديد الفاء وتخفيفها انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٤١٢) ، و« مجمع الأمثال » (١/ ٢٥٥) .

(٧) انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٤١٢) ، و« الأمثال » للهاشمي (ص١٢) .

(٨) وهي أم ريطة بنت كعب من تيم قريش ، وهي التي قيل فيها : خرقاءُ وجدت صوفاً ، وقد ضرب الله بها مثلاً فقال سبحانه : ﴿ وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَٰثًا ﴾ [النحل : ٩٢] . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٤٣١) ، و« مجمع الأمثال » (١/ ٢٥٥) .

(٩) هو رجل من خزاعة كان يلي البيت ، فسكر مرة ، فاشترىٰ منه قصي بن كلاب ـ جدُّ النبي صلى الله عليه وسلم ـ ولاية البيت بزق خمر . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٣٨٧).

(١٠) في « جمهرة الأمثال » (١/ ٤٣٢) : (أخجل) بدل (أخسر) ، وإنما أرادوا خجل الانكسار والاهتمام . انظر « مجمع الأمثال » (١/ ٢٦٢) .

(١١) هو صاحب الخفَّين ، إسكافٌ من أهل الحيرة ، وقيل غيره . انظر « الأمثال » لابن سلام (ص٢٤٦) ، و« جمهرة الأمثال » (١/ ٤٣٣) .

وأخلفُ من عُرقوبٍ[1] ، وأخلفُ من بول البعير[2] ، وأخلفُ من نار الحُباحب[3] ، وأخزىٰ من ذات النِّحْيَيْنِ[4] ، وأخنثُ من طُوَيس[5] ، وأخبثُ من ذئبِ الخمر[6] ، وأخبُّ من ضبٍّ[7] ، وأخيلُ من غُرابٍ[8] ، وأخبطُ من حاطب ليل[9] ، وأخشنُ من شَوكٍ[10] ، وأخجلُ من

---

(١) انظر خبره في « جمهرة الأمثال » (١/ ٤٣٣) .

(٢) **أخلف** : من الخلاف ، لا من الخُلف ؛ لأنه يبول إلىٰ خلف . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٤٣٤) ، و« مجمع الأمثال » (١/ ٢٥٤) .

(٣) **الحُباحب** : هو رجل بخيل من العرب لا يوقد ناره بليل مخافة أن يقتبس منها ، فإن أوقدها ثم أبصرها مستضيء أطفأها ، وقيل : **الحُباحب** : هي النار التي توريها الخيل بسنابكها من الحجارة ، وقيل : ذباب يطير بليلٍ له شعاع كالسراج . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٤٣٤) ، و« مجمع الأمثال » (١/ ٢٥٣) ، و« تاج العروس » (ح ب ب) .

(٤) **ويقال أيضاً** : أشغل من ذات النحيين ، **وذات النحيين** : امرأة من بني تيم الله بن ثعلبة ، وقيل : من هذيل ، كانت تبيع السمن في الجاهلية ، فشغلت بحفظ السمن عن صون عفتها ، **والنِّحيُ** : الزق . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٥٦٤) ، و« تاج العروس » (ن ح ي) .

(٥) هو مخنث من أهل المدينة ، يكنىٰ أبا عبد النعيم ، وكان أول من غنى الغناء العربي ، أخذ طرائقه من بعض الفرس ، وفيه يقال : أشأم من طويس . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٤٣٦) .

(٦) **الخمر** : ما يستتر به من شجر . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٤٣٨) .

(٧) **أخبُّ** : من الخَبَب ؛ وهو السرعة ، **ويقال أيضاً** : أخدع من ضب ؛ يعنون به : تواريه في مخدعه . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٤٣٩ ، ٤٤٠) ، و« تاج العروس » (خ ب ب) ، وفي (أ) : (أخبث من ضب) .

(٨) لأنه يختال في مشيته . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٤٣٩) ، « ومجمع الأمثال » (١/ ٢٦٠)

(٩) لأنه يجمع ما يحتاج إليه وما لا يحتاج إليه . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٤٤١) .

(١٠) انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٤٤٢) .

مقمور[1] ، وأدقُّ من خَيطِ باطلٍ[2] ، وأدبُّ من قُرَاد[3] ، وأدبُّ من عَقربٍ[4] ، وأذلُّ من وَتِدٍ بقاعٍ[5] ، وأذلُّ من حُوار[6] ، وأذلُّ من بعيرٍ سانية[7] ، وأذلُّ من الشِّسْع والنَّعل[8] ، وأذلُّ من يد في رحم[9] ، وأروغُ من ثعلب[10] ، وأرجلُ من خفٍّ وحافر[11] ، وأرخصُ من الزِّبل[12] ، وأزنىٰ من قردٍ ومن قطٍّ[13] ، وأزنىٰ من سَجاحِ[14] ، وأزهىٰ من

---

(1) انظر ما تقدم تعليقاً (١/ ٥٦٧) .

(2) **خيط باطل** : هو الهباء يكون في ضوء الشمس فيدخل الكوة في البيت ، ويسمىٰ : لعاب الشمس ، وقيل : هو الخيط الذي يخرج من فم العنكبوت . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٤٥٤) ، و« مجمع الأمثال » (١/ ٢٧٣) .

(3) انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٤٥٥) .

(4) انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٤٥٥) .

(5) لأنه يُدقُّ أبداً . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٤٦٨) .

(6) **الحُوار** : ولد الناقة ، يذله أهله لأنه لا انتفاعَ لهم به حتىٰ يكبر . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٤٦٩) .

(7) هو البعير الذي يستقىٰ عليه الماء . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٤٦٩) .

(8) انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٤٧٠) .

(9) وهي يد الجنين ؛ لضعفها ، وقيل : يد الناتج . انظر « الأمثال » لابن سلام (ص٣٧١) ، و« جمهرة الأمثال » (٢/ ١١) ، و« مجمع الأمثال » (١/ ٢٨٣) .

(10) انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٥٠٠) .

(11) من الرُّجْلَة ؛ وهي القوة على المشي راجلاً . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٥٠٠) ، و« مجمع الأمثال » (١/ ٣١٥) .

(12) انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٣١٧) .

(13) قيل : قرد : علم علىٰ رجل من هذيل ، وهو ـ كما في « جمهرة الأمثال » ـ : امرأة يهودية . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٥٠٦) .

(14) **سجاح** : امرأة من بني تميم ادعت النبوة ، وسارت إلىٰ مُسَيْلِمَة الكذاب لتناظره ، فوهبت له نفسها . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٥٠٦) ، وقد عادت إلى الإسلام .

غُراب[1] ، وأسرعُ من السمِّ الوَحِيِّ[2] ، وأسألُ من فَلْحَسٍ[3] ، وأسرقُ من شِظاظٍ[4] ، وأسرقُ من عَقْعَقٍ[5] ، وأسرقُ من فأرة[6] ، وأسلحُ من حُبارىٰ[7] ، وأشأمُ من البسوس[8] ، وأشأمُ من داحسٍ[9] ، وأشأمُ من قُدَارٍ[10] ، وأشأمُ من غرابِ البَيْن[11] ، وأشأمُ من طُوَيس[12] ، وأشردُ من

---

(١) من الزَّهْو ؛ وهو الكبر ، وذلك لاختياله في مشيه . انظر « جمهرة الأمثال » (١/٥٠٧).

(٢) الوحِي : السرعة ، وأصله : الإشارة ؛ ووحىٰ وأوحىٰ إذا أشار ، والسم الوحي : السريع القتل . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٥٢٧) ، و« المستقصىٰ في أمثال العرب » (١/ ١٦٢) .

(٣) الفَلْحَس : الحريص الذي يتحين طعام الناس ، فيتطفَّلُ عليهم ، وقيل غير ذلك . انظر « الأمثال » لابن سلام (ص٣٧١) ، و« جمهرة الأمثال » (١/ ٥٣٢) .

(٤) شِظاظ : رجل من بني ضبة . انظر خبره في « جمهرة الأمثال » (١/ ٥٣٢) .

(٥) العقعق : نوع من الغربان في حجم الحمام ، تتشاءم به العرب . انظر « تاج العروس » (ع ق ق) .

(٦) وقالوا : ألصُّ من فأرة . انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ١٨٠) .

(٧) الحُبارىٰ : طائر ، يسلح ساعة الخوف إذا طلبه طائر ليصطاده ؛ فيعلو فوقه ويسلح عليه . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٥٣٤) .

(٨) البسوس : هي البسوس بنت منقذ التميمية خالة جساس بن مرة قاتل كليب ، وبسببها قامت الحرب بين بكر وتغلب أربعين سنة . انظر « الأمثال » لابن سلام (ص٣٧٥) ، و« مجمع الأمثال » (١/ ٣٧٤) .

(٩) داحس : فرس لقيس بن زهير العبسي ، وإليه وإلى الغبراء نسبت حرب عبس وذبيان ، ودامت أربعين سنة . انظر « أمثال العرب » (ص١٠٩) ، و« مجمع الأمثال » (١/ ٣٧٩) .

(١٠) هو قُدَارُ بن سالف عاقرُ ناقة سيدنا صالح عليه الصلاة والسلام . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٥٥٨) .

(١١) انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٥٥٩) .

(١٢) تقدم ذكره ، وانظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٤٣٦ـ٤٣٧) ، و« مجمع الأمثال » (١/ ٢٥٨) .

ظَلِيم[1] ، وأصلبُ من حجر[2] ، وأصعبُ من وقوفٍ علىٰ وَتِدٍ[3] ، وأصفقُ من وجهِ البخيل[4] ، وأضيقُ من خَرْقِ الإبرة[5] ، وأضيقُ من عقد تسعينَ[6] ، وأضيعُ من لحم علىٰ وَضَمٍ[7] ، وأضلُّ من قارظِ عَنَزَةَ[8] ، وأطيشُ من ذبابٍ[9] ، وأطفرُ من برغوثٍ[10] ، وأطغىٰ من السيل في الليل[11] ، وأطمعُ من أشعبَ[12] ، وأطفلُ من ليل علىٰ

---

(١) **الظليم** : ذكر النعام ، وقد تقدم ، وإنما خُصَّ بالشرود ؛ لأنه لا يحبسه بيض الأنثى . انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٥٣٨) ، و« الأمثال » للهاشمي (ص١٩) .

(٢) انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٥٦٧) .

(٣) انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٥٨٦) .

(٤) انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٥٦٨) .

(٥) انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ٣)، وفيه : (خَرْتِ) بدل (خرق) ، **والخرت** : الثقب .

(٦) **عقد التسعين** : هو ثني المسبحة إلىٰ أصل الإبهام ، وهو أضيق عقود اليد . انظر « مجمع الأمثال » (١/ ٤٢٧) ، و« فتح الباري » (١/ ١٥٨) .

(٧) **الوضم** : نضد من شجر يوضع عليه لحم الجزور لئلا يتترب ، وهو ما دام على الوضم لا يمنع من تناوله أحد . انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ٣) ، و« المستقصىٰ في أمثال العرب » (١/ ٢١٩) .

(٨) هو يذكر بن عنزة ، وكان سبباً لخروج قضاعة من مكة . انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ٣) ، و« مجمع الأمثال » (١/ ٤٢٦) .

(٩) انظر « الأمثال » للسدوسي (ص٦٣) .

(١٠) **الطفر** : الوثب في ارتفاع . انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ١٣) ، « وتاج العروس » (ط ف ر) ، وفي « مجمع الأمثال » (١/ ٤٤١) : (أطمر من برغوث) ، وفي (ب) : (أظفر) .

(١١) انظر « المستقصىٰ في أمثال العرب » (١/ ٢٢٣) ، وفي « جمهرة الأمثال » (٢/ ١٣ـ١٤) : (أطغىٰ من السيل) ، و(أطغىٰ من الليل) ، وفيه (٢/ ٢٢٧) : (أمضىٰ من السيل تحت الليل) .

(١٢) هو أشعب بن جبير مولىٰ سيدنا عبد الله بن الزبير رضي الله عنهما ، وكان صاحب نوادر=

نهار[1] ، وأطمعُ من مقمور[2] ، وأظلمُ من حيَّة[3] ، وأظلمُ من الليل[4] ، وأعدىٰ من الجَربِ[5] ، وأعقُّ من ضبٍّ[6] ، وأعيا من باقلٍ[7] ، وأعرىٰ من حيَّة[8] ، وأعلقُ من قُرَاد[9] ، وأعقمُ من بغلة[10] ، وأغرُّ من سَراب[11] ، وأغرُّ من الأمانيِّ[12] ، وأغدرُ من الذئب[13] ، وأغلمُ من حويرث ، وأغلمُ من سَجاحِ[14] ، وأفسدُ من الجراد[15] ، وأفسدُ من

= وإسناد . انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ٢٥) ، و« مجمع الأمثال » (١/ ٤٣٩) .

(١) انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٢٩٥) و(٢/ ١٤) .

(٢) انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ١٤) .

(٣) لأنها تجيء إلىٰ جحر غيرها ، فتدخله وتغلب عليه . انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ٢٩) .

(٤) قال العسكري في « جمهرة الأمثال » (٢/ ٣١) بعد إيراده لهٰذا المثل : (من الظلمة ؛ والمعنىٰ : أشد ظلمة ، وبعض النحويين لا يجيزه ، وقد أجازه بعضهم) .

(٥) انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ٦٧) .

(٦) قال العسكري في « جمهرة الأمثال » (٢/ ٦٩) : (يريدون : من ضبة ، فأسقطوا الهاء لكثرة الاستعمال ، وعقوقها أنها تأكل أولادها) .

(٧) أعيا : من العِيِّ ؛ خلاف البيان ، وكان رجلاً من إياد اشترىٰ ظبياً بأحد عشر درهماً ، فسئل عن ذلك ، فمد يديه ودلع لسانه ، فشرد الظبي . انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ٧٢).

(٨) انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ٣٤) .

(٩) انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ٣٤) .

(١٠) انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ٣٤) .

(١١) وفي معناه قيل : كالسراب يغر من رآه ، ويخلف من رجاه . انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ٨٤) .

(١٢) انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ٨٥) .

(١٣) انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ٧٩) .

(١٤) انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ٨٨) ، وقد تقدم ذكر خبرها مع مسيلمة (١/ ٥٦٩) .

(١٥) انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ١٠٤) .

الأَرَضةِ[1] ، وأفسىٰ من الظَّرِبان[2] ، وأفْيلُ من الرأي الدَّبَرِيِّ[3] ، وأقلُّ من تِبْنَةٍ في لَبِنَةٍ[4] ، وأقصرُ من إبهام الحُبارىٰ ، وأقبحُ من قرد ، وأقسىٰ من الحجر ، وأقطعُ من البينِ[5] ، وأقودُ من ظُلْمةَ[6] ، وأكذبُ من يَلْمَعٍ[7] ، وأكذبُ من أسير السنْدِ[8] ، وأكذبُ من أسير الجيش[9] ، وأكذبُ من فاختةٍ[10] ، وألزقُ من قَارٍ[11] ، وألزقُ من دَبق ، وألزقُ من ريش علىٰ غِراء ، وألزقُ من نَبز اللقب[12] ، وألجُّ من

---

(١) انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ٨٩) .

(٢) الظربان : دُوَيبة فوق جَرْو الكلب مُنْتِنةُ الريح . انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ١٠٥) ، و« مجمع الأمثال » (٢/ ٨٥) .

(٣) هو الرأي الذي يأتي بعد فوت الأمر ، والرأي الفائل : المخطئ الضعيف . انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ١١٣) ، و« المستقصىٰ في أمثال العرب » (١/ ٢٧٦) .

(٤) انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ١١٥) .

(٥) انظر هٰذه الأمثال في « جمهرة الأمثال » (٢/ ١١٥) .

(٦) أقود : من القيادة ، وظلمة : امرأة هذلية فاجرة . انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ١٣١).

(٧) يَلْمَع : أصله من اللَّمَّاعة ؛ وهي : الفلاة التي تلمع بالسراب ، وقيل : حجر يبرق من بعيد فيُظنُّ ماء وليس كذلك . انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ١٧١) ، و« تاج العروس » (ل م ع) .

(٨) قال العسكري في « جمهرة الأمثال » (٢/ ١٧١) : (لأن الخسيس منهم إذا أُخذ ادعىٰ لنفسه أنه ابن الملك) .

(٩) ويقال أيضاً : أكذب من أخيذ الجيش ، وهو الذي يأخذه أعداؤه فيستدلونه علىٰ قومه فيكذبهم . انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ١٧٢) .

(١٠) لأن حكاية صوتها : هٰذا أوان الرطب ، تقول ذلك والطلعُ لم يطلع بعد . انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ١٧٣) ، و« مجمع الأمثال » (٢/ ١٧٣) .

(١١) القَارُ : الزفت ، أو الزفت نوع منه . انظر « تاج العروس » (ق ي ر) .

(١٢) انظر هٰذه الأمثال في « جمهرة الأمثال » (٢/ ١٨٠) ، وفي (ج) وهامش (أ) نسخة : (وألزم) بدل (وألزق) الأخيرة .

الخُنفساء[1] ، والأمُّ من راضع[2] ، وألوطُ من ثَفْرٍ[3] ، وأمرُّ من العلقم والحنظلِ والصَّبِرِ[4] ، وأمحلُ من التُّرَّهات[5] ، وأنمُّ من جُلْجُل[6] ، وأنمُّ من جرس[7] ، وأنمُّ من جوز في جُوالَقٍ[8] ، وأنتنُ من ريح الجورب[9] ، وأنومُ من فَهْدٍ[10] ، وأندمُ من الكُسعيِّ[11] ، وأولغُ من كلب ، وأولع من قرد ، وأوقحُ من ذئب[12] ، وأهونُ من قُراضة الجَلَم[13] ،

---

(١) لأنها إذا دفعت عن موضع عادت إليه . انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ١٨٠) ، و« المستقصىٰ في أمثال العرب » (١/ ٣٠٨) .

(٢) وهو الذي يرضع اللبن من حلمة شاته ولا يحلبها ؛ خشية أن يُسمع صوت شَخَبه ، فيأتيه سائل . انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ٢٢٠) .

(٣) انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ١٨٠) ، و« المستقصىٰ في أمثال العرب » (١/ ٣٥٥) .

(٤) انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ٢٢٧) .

(٥) **أمحل** من المحال والباطل ، **والترهات** الطرق الصغار المتشعبة من الطريق الأعظم ، واحدها : ترهة ، فارسي معرب ، ثم استعير في الباطل . انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ٢٩٦) ، و« مجمع الأمثال » (١/ ١٦٨)

(٦) مأخوذ من قول أوس بن حجر : (من الطويل)

وإنكما يا ابني جنابٍ وُجدتما ... كمن دبَّ يستخفي وفي العنق جُلْجُلُ

والجلجل : الجرس الصغير . انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ٣١٥) .

(٧) انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ٢٩٨) .

(٨) **الجوالق** : وعاء معروف ، وهو مُعرَّب (جواله) بالجيم الفارسية المنقوطة بثلاث من تحت . انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ٢٩٨) ، و« تاج العروس » (ج ل ق)

(٩) انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ٣١٧) .

(١٠) **ويقال** : فَهِدَ الرجل ، إذا أكثر النوم . انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ٣١٨) .

(١١) هو محارب بن قيس ، وانظر خبره في « جمهرة الأمثال » (٢/ ٣٢٤) .

(١٢) انظر هاذه الأمثال في « جمهرة الأمثال » (٢/ ٣٢٩) ، وولع القرد يكون في حكاية ما يراه .

(١٣) **الجَلَم** : ما يُجَزُّ به الصوف والشَّعَر ، وقراضته تُسمَّى الجُلامة ، وهي ما يتساقط منه =

وأهونُ من قعيسٍ على عَمَّته[1]

وما أشبهَ ذلك كثيرٌ .

فإذا صحَّت هـٰذه المقدِّمةُ ؛ فكلُّ صفة لله عزَّ وجلَّ لو وُصِفَ بلفظها غيرُهُ [وجازت] المبالغةُ فيها بقول القائل[2] : (أفعلُ من كذا) . . جازت المبالغةُ حينئذٍ في الله عزَّ وجلَّ ؛ فيقالُ فيه : إنه أكرمُ وأرحمُ وأعلمُ وأحكمُ وأحلمُ مِن كلِّ مَن وُصِفَ بألفاظِ هـٰذه الصفات .

وقد رُوِيَ : أنَّ أبا سفيانَ قال يوم أُحُدٍ : (اعلُ هُبَلُ) ، فأمر النبيُّ صلى الله عليه وسلم أصحابَهُ أن يردُّوا عليه ويقولوا : « اللهُ أعلىٰ وأجلُّ »[3] .

واعلمْ : أن العربَ قد تبالغ في وَصْفِ الشيءِ بالتأنيث في موضعِ المدح ؛ كقولهم : رجل علَّامةٌ ، ونسَّابةٌ ، وراويةٌ ، ونحوَ ذلك[4]

ومثلُ هـٰذه المبالغةِ لا تجوز في شيء من صفات الله عزَّ وجلَّ ، فلا يُطلَقُ في أوصاف الله عزَّ وجلَّ ذلك ، وبالله التوفيق .

❁ ❁ ❁

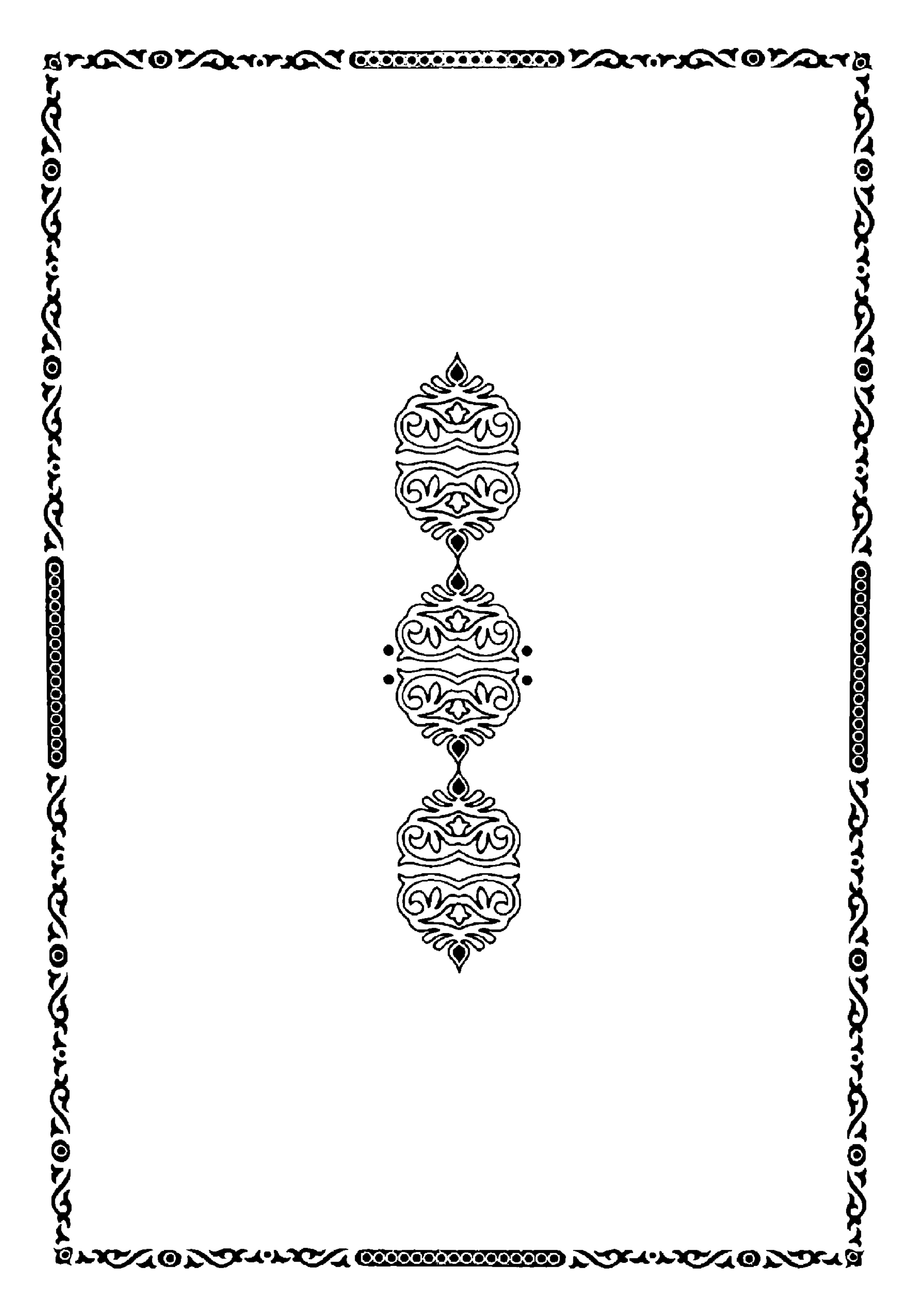
= حين القرض انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ٣٥٣) ، و« مجمع الأمثال » (٢/ ٤٠٩) ، و« تاج العروس » (ج ل م) .

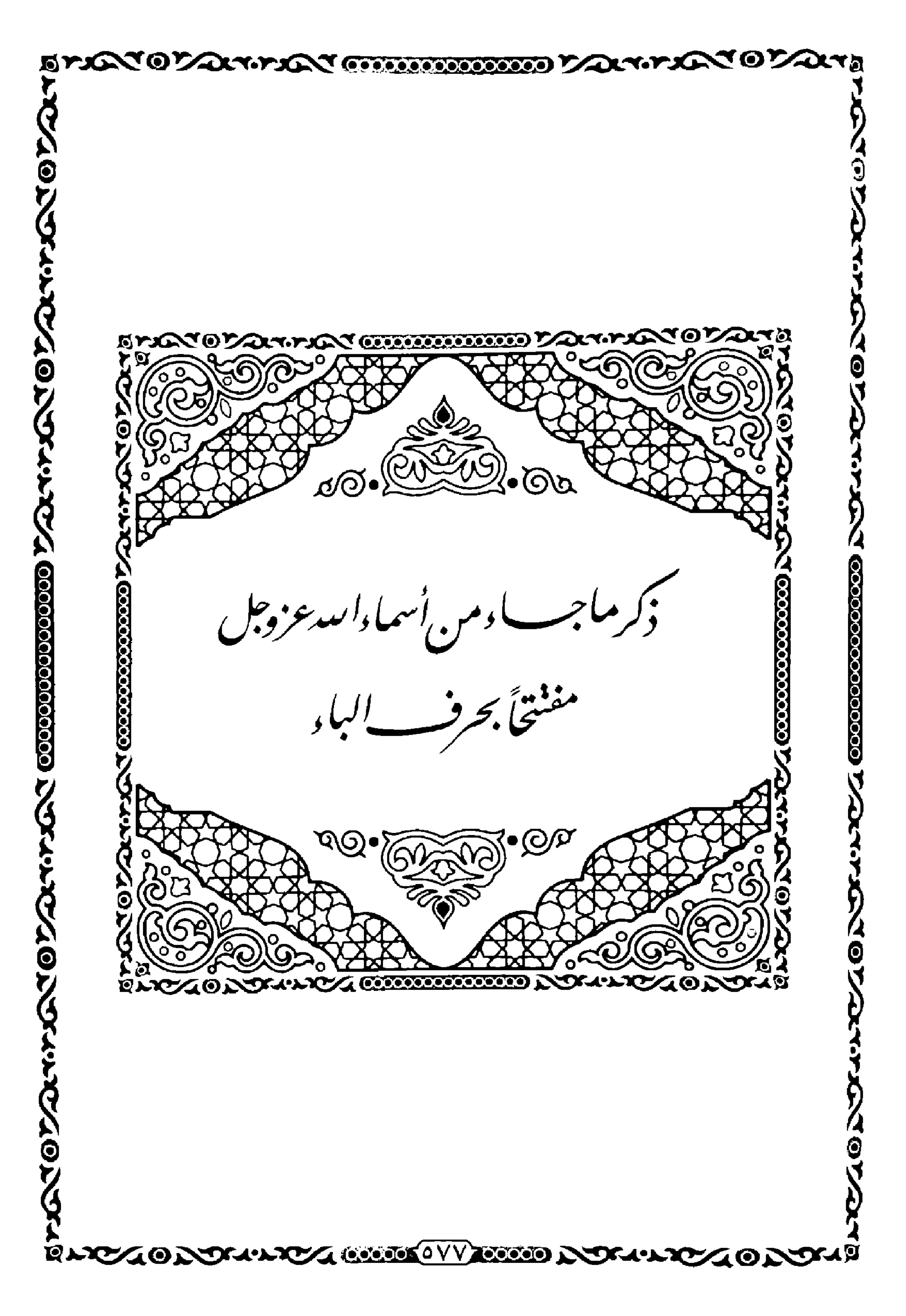
(١) قعيس : رجل كوفيٌّ ، زار عمته ، فمطرت السماء ذات ليلة باردة ، فأدخلت كلباً لها في البيت وأخرجت قعيساً ، فمات ، وقيل غير ذلك . انظر « جمهرة الأمثال » (٢/ ٣٧٣) .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (جازت) .

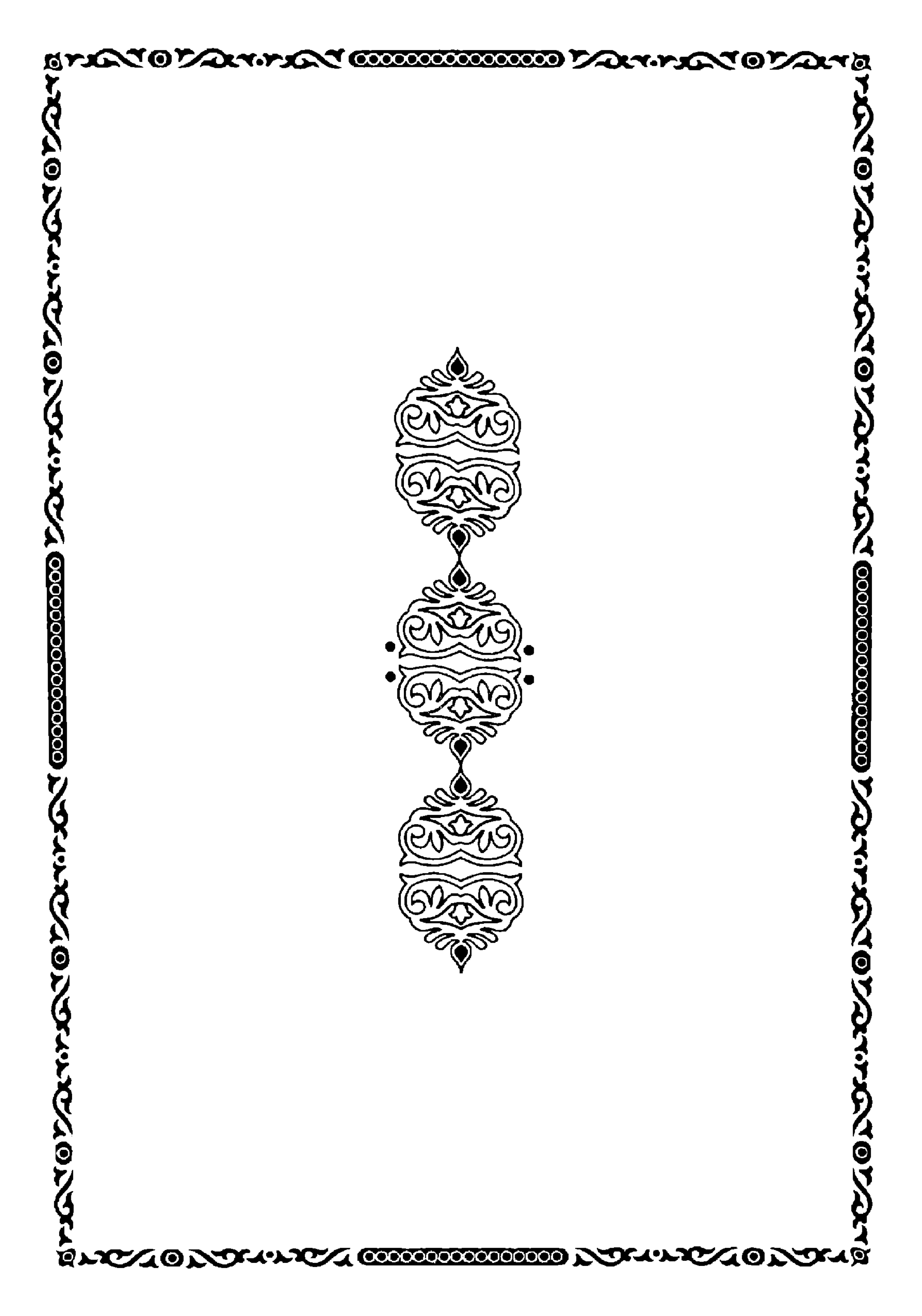
(٣) رواه البخاري (٣٠٣٩) من حديث سيدنا البراء بن عازب رضي الله عنهما .

(٤) التاء في (راوية) للمبالغة ، وفي (علَّامة) و(نسَّابة) لزيادة المبالغة ؛ لأن وزنهما مبني على المبالغة





ذكر ما جاء من أسماء الله عز وجل
مفتتحاً بحرف الباء



ذكر ما جاء من أسماء الله عز وجل مفتتحاً بحرف الباء

[مقدِّمةٌ في بيانِ هـٰذهِ الأسماءِ علىٰ سبيلِ الإجمالِ]

المشهورُ في أسمائه المفتتَحةِ بالباء فيما نطق به القرآنُ ، أو وردت به السنَّةُ الصحيحةُ . . تسعةُ أسماءٍ ؛ وهي : البديعُ ، والبَرُّ ، والبارُّ ، والبارئُ ، والباسطُ ، والبصيرُ ، والباطنُ ، والباقي ، والباعثُ .

والخبرانِ اللذانِ قدَّمناهما في تفصيل التسعةِ والتسعينَ اسماً قد ذُكِرَ فيهما جميعاً : البديعُ ، والبارئُ ، والباسطُ ، والبصيرُ ، والباطنُ ، والباقي والباعثُ ، وذُكِرَ (البرُّ) في أحد الخبرَينِ ، و(البارُّ) في الخبر الآخر[١]

وقد رأيتُ في بعض الأخبار التي ذُكِرَ فيها التسعةُ والتسعون اسماً : (البَدِيءَ) بالدال والهمزة ، وقد ذكره أبو منصور محمد بن أحمد [بن] الأزهر الأزهريُّ في كتابه الموسوم بـ « تفسير أسماء الله تعالىٰ »[٢] ، ولم يذكر إسنادَ خبره ، فإن صحَّ إسنادُهُ [فتأويله][٣] علىٰ معنى البادئ كما نبيِّنُهُ بعد هـٰذا[٤]

---

(١) انظر (١/٤٤٧ ، ٤٤٩ ، ٤٥٠) .

(٢) وهو صاحب « تهذيب اللغة » ، توفي رحمه الله سنة (٣٧٠هـ) .

(٣) في جميع النسخ : (وتأويله) .

(٤) انظر (٢/٦١٣) ، وقد ورد ذكر (البادئ) في روايةٍ عند البيهقي في « الأسماء =

فإذا ضممنا البَدِيءَ والبادئَ إلى التسعة المُفتتَحةِ بالباء . . صارت تسمياتُهُ المُفتتَحة بالباء إحدىٰ عشْرَةَ ، وقد نطق القرآن بجميعها .

فأما البديعُ : فقد قال عزَّ وجلَّ فيه : ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة : ١١٧] .

وأما البَرُّ : فقد ذكرَهُ في قوله : ﴿إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْبَرُّ ٱلرَّحِيمُ﴾ [الطور : ٢٨] .

والبارئُ : مذكورٌ في قوله : ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ﴾ [الحشر : ٢٤].

وقال : ﴿يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ﴾ [الرعد : ٢٦] ؛ فهو القابض الباسطُ

ووصف نفسه بأنه سميعٌ بصيرٌ في مواضع من القرآن(١)

والباطنُ : مذكورٌ في قوله : ﴿وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد : ٣] .

ودلَّ علىٰ أن الباقي من أسمائه قولُهُ : ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن : ٢٧] .

وللباعثِ معنيان :

أحدُهما : أن يكون بمعنىٰ باعث الرسل إلى الخلق .

والثاني : بمعنىٰ باعث الأموات من القبور .

= والصفات » (ص١٥١) من رواية عبد العزيز بن الحصين ، قال الإمام الخطابي في « شأن الدعاء » (ص١٠١) : (وأما البادئ فمعناه معنى المبدئ ، وهو مذكور في خبر أبي الزناد ؛ يقال : بدأ وأبدأ ، بمعنىً واحد) ، وانظر « الأمالي المطلقة » للحافظ ابن حجر (ص٢٤٢) .

(١) من ذلك قوله تعالىٰ : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورىٰ : ١١] .

وقد نطق القرآن [بالمعنيَينِ][(1)] :

فقال في معنى الإرسال : ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا ﴾ [النحل : ٣٦] .

وفي البعث بمعنى الحشر ؛ يدلُّ عليه قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ ﴾ [الأنعام : ٦٠] ، وقولُهُ تعالىٰ : ﴿ مَنْ بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا ۜ هَٰذَا ﴾ [يسٓ : ٥٢] [(2)] .

ونبَّهَ على البَدِيءِ والبادئِ من أسمائه عزَّ وجلَّ بقوله : ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ﴾ [العنكبوت : ١٩] [(3)] .

ونظائرُ ذلك في القرآن كثيرةٌ .

وما دلَّ القرآنُ علىٰ معناه، ووردت السنَّةُ بإطلاق لفظه . . وجبَ إطلاقُهُ .

وهٰذه الأحدَ عشَرَ اسماً علىٰ ثلاثة أقسام :

قسمٌ منها : مشتقٌّ من صفاتٍ لله عزَّ وجلَّ أزليَّةٍ ؛ كالبصير والباطن والباقي .

لأن البصيرَ : مشتقٌّ من بصره ؛ وهي رؤيةٌ قائمةٌ بذاته أزليَّةٌ .

والباطنَ : راجعٌ إلىٰ علمه ببواطن الأمور وعواقبِها ، وعلمُهُ من صفاته الأزليَّة .

---

(١) في جميع النسخ : (بمعنيين) .

(٢) كذا بذكر (هٰذا) في جميع النسخ ، علىٰ أن (هٰذا) صفة لـ (مرقدنا) ، وما بعده إما خبر لمبتدأ محذوف تقديره (هٰذا) أيضاً ، أو مبتدأ حُذفَ خبره ، والتقدير : الذي وعده الرحمٰن وصدق المرسلون حقٌّ عليكم . انظر « الدر المصون » (٩/ ٢٧٥ - ٢٧٦) .

(٣) قال الزجاجي في « اشتقاق أسماء الله » (ص٧٣) : (والبَدِيء في المعنىٰ مثل البَدِيع) ، وهو كذلك في الوزن ، وسيأتي الكلام عليه (٢/ ٦١٣) .

والباقيَ : مشتقٌّ من بقائه ، وبقاؤه صفةٌ له أزليّةٌ .

وهٰذا القسمُ من أسمائه عزَّ وجلَّ لم يزلْ موصوفاً به .

والقسمُ الثاني منها : أسماءٌ مشتقّةٌ من صفاتٍ هي أفعالٌ له .

كالبَرِّ والبارِّ : في اشتقاقهما من (البِرِّ) الذي هو فعلُهُ وفضلُهُ .

والبارئِ : مشتقٌّ من بَرْءِ الخَلْق ؛ بالهمزة ، وذلك فعلٌ .

والباسطِ : مشتقٌّ من بسطِهِ في أرزاق من يشاءُ من عبادِهِ .

والباعثِ : من بعثه الرسلَ ، أو من بعثه أهلَ القبور .

والبسطُ والبعثُ كلاهما فعلُهُ .

وكلُّ اسم كان مشتقّاً من فعلٍ فإنه لم يكن موصوفاً به في الأزل عند أصحابنا[١]

والقسمُ الثالث منها : اسمٌ يحتملُ اشتقاقَهُ من فعل ، ويحتمل أن يكون راجعاً إلىٰ ما يستحقُّهُ لنفسه ؛ وذلك وصفنا له بأنه : البديعُ .

لأنه يحتملُ أن يكون بمعنى المُبدِعِ ، وعلىٰ هٰذا الوجه يكونُ من جملة الأوصاف التي لا يجوزُ إطلاقها في الأزل .

ويحتملُ أن يكون بمعنى الذي لا نظيرَ له ، فهو علىٰ هٰذا الوجه من أوصافه الأزليّة التي استحقَّها لنفسه ؛ لأنه عزَّ وجلَّ مخالفٌ للحوادث كلِّها لنفسه[٢]

---

(١) لاستحالة وجود فعل في الأزل ، وقد تقدم الكلام علىٰ ذلك (١/ ٤٨٠) .

(٢) وقد تقدمت إشارة المصنف إلىٰ ذلك عند كلامه على اسم الله الأعظم . انظر (١/ ٥٢٢) .

فهٰذه مقدمةٌ ذكرناها قبل تفسير كلٍّ واحدٍ من أسمائه الأحدَ عشَرَ التي ذكرناها ، ونذكرُ الآن تفسيرَ كلٍّ واحد منها على التفصيل إن شاء الله عزَّ وجلَّ .

● ● ●

ذكر معنى (البديع)

اعلمْ : أن الكلامَ في هـٰذا الاسم يقعُ في ثلاثة فصول :

فصلٌ منها : في ذكر [معناهُ][1] في اللغة .

والثاني : في بيان جوازِ إطلاقه على الله عزَّ وجلَّ .

والثالثُ : في بيان فوائد إطلاقاته عليه[2]

ونحن نذكرُ في كلِّ فصل منها ما يقتضيه شرطُهُ إن شاء الله عزَّ وجلَّ



(١) في جميع النسخ : (معناها) .

(٢) في (ب ، ج) : (إطلاقنا له) بدل (فوائد إطلاقاته) .

الفصل الأول
في ذكر معنى (البديع) في اللغة

اعلمْ : أن هـٰذا الاسمَ في اللغة مستعملٌ في أربعة معانٍ :

أحدُها : أن يكونَ (البديعُ) بمعنى : المبتدئِ لخلق الشيء علىٰ غير مثالٍ سبق[1] ، وعلىٰ هـٰذا الوجه نقولُ في قوله عزَّ وجلَّ : ﴿ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [البقرة : ١١٧] : إنه خلقَهما بدءاً علىٰ غير مثال سبق .

فيكون (البديعُ) علىٰ هـٰذا القول بمعنىٰ : (المُبدِع)[2] ، وكان أصله من : بَدُعَ فهو بديعٌ ، إلا أن العربَ أهملت هـٰذا التصريفَ وقالت : أَبدَعَ فهو مُبدِعٌ وبديع[3] .

ويجوز أن يقال : (ابتدعَ) بمعنىٰ (أبدع) ؛ إلا أن المبتدِعَ على الإطلاق لا يستعملُ إلا في موضع الذمِّ ؛ فيقال لمن أظهر مذهباً شنيعاً لم

---

(١) فيرجع هـٰذا الاسم علىٰ هـٰذا الوجه إلىٰ صفة القدرة ، فهو من أسماء المعاني .

(٢) وهو قول الزجاج في « تفسير أسماء الله الحسنىٰ » (ص٦٤) ، والزجاجي في « اشتقاق أسماء الله » (ص٧٣) ، والخطابي في « شأن الدعاء » (ص٩٦) ، والحليمي في « المنهاج في شعب الإيمان » (١/ ١٩٢) .

(٣) قال الأستاذ القشيري في « شرح أسماء الله الحسنىٰ » (ص٢٥٦) : (قيل : كان في الأصل « بَدَعَ » ، ولـٰكنهم أماتوا هـٰذا التصريف) ، ونقل الحافظ الزبيدي في « تاج العروس » (ب د ع) عن أبي إسحاق أنه قال : (ولو استعمل « بَدَعَ » لم يكن خطأً) ، وهو مثل قدير بمعنىٰ قادر من حيث معنى الصيغة .

يُسبق إليه : إنه ابتدعَهُ ، وإنه مُبتدِعٌ .

والوجهُ الثاني : أن يكون (البِدْعُ) و(البديعُ) بمعنى : **الأوَّلِ الذي لم يكن قبلَهُ مثلُهُ**[1] ؛ ومنه قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ ﴾ [الأحقاف : ٩] ؛ **أي : ما كنت أوَّلَهم ، وعلىٰ هٰذا الوجه يجوز أن يقال :** إن الله بديعٌ ؛ بمعنىٰ أنه : هو الأوَّلُ[2] ؛ و﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ﴾ [الحديد : ٣] ، كما وصف نفسه بذلك .

والوجهُ الثالثُ في (البديع) : أن يكونَ بمعنى الشيء الذي لا نظيرَ له[3] ، وعلىٰ هٰذا القول يصحُّ وصفُ الله عزَّ وجلَّ : **أنه ليس كمثله شيءٌ** .

والوجهُ الرابعُ : أن يكون (البديعُ) فعيلاً بمعنىٰ مفعول[4] ، **وهٰذا الوجهُ محالٌ إضافتُهُ إلى الله عزَّ وجلَّ ؛ لأنه مُبدِعٌ غير مُبدَعٍ ، وخالقٌ غير مخلوق .**

وقد استعملت العربُ لفظَ (البديع) في شيء آخرَ لا يليق بصفات الله

---

(١) فيرجع هٰذا الاسم علىٰ هٰذا الوجه إلىٰ صفة القدم ، وهي من صفات السلوب التنزيهية .

(٢) انظر « اشتقاق أسماء الله » (ص٧٣) .

(٣) فيرجع هٰذا الاسم علىٰ هٰذا الوجه إلىٰ صفة المخالفة للحوادث ، وهي من صفات السلوب التنزيهية أيضاً ، قال الإمام الغزالي في « المقصد الأسنىٰ » (ص٢٩٥) : (البديعُ : هو الذي لا عهدَ بمثله ، فإن لم يكن عهدٌ بمثله ؛ لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله ولا في كل أمر يرجع إليه . . فهو البديع المطلق ، وإن كان شيء من ذلك معهوداً . . فليس ببديع مطلقٍ ، ولا يليق هٰذا الاسم مطلقاً إلا بالله تعالىٰ ؛ فإنه ليس له قبلٌ فيكونَ مثلُهُ معهوداً قبله) .

(٤) كما قالوا : حبل بديع ؛ أي : جديد . انظر « تاج العروس » (ب د ع) .

عزَّ وجلَّ ؛ وذلك أنها سمَّت زِقَّ العسل : بديعاً[1] ، وفي الحديث أنه قال : « إنَّ تهامةَ كبديعِ العسلِ ؛ حلوٌ أوَّلُهُ ، حلوٌ آخِرُهُ »[2] ، فشبَّهَ تهامةَ بزِقِّ العسل ؛ لطيب هوائها ، ولأن العسلَ لا يتغيَّرُ ، فأراد أن تهامةَ لا يتغيَّرُ هواؤها .

وأما ما رُويَ في الحديث : أن رجلاً قال للنبيِّ صلى الله عليه وسلم : (إنِّي أُبْدِعَ بي فاحملْني)[3] ؛ فإنه يقال للرجل إذا كلَّتْ ركابُهُ أو عَطِبَتْ وبقيَ منقطَعاً به : قد أُبْدِعَ به .

فهٰذه وجوهُ (البديع) وما تصرَّف منه في اللغة .



(١) انظر « تاج العروس » (ب د ع) .

(٢) أورده الإمام الأزهري في « تهذيب اللغة » (٢/ ١٤٢) ، وتناقلته كتب اللغة وغريب الحديث من غير إسناد .

(٣) رواه مسلم (١٨٩٣) من حديث سيدنا أبي مسعود الأنصاري رضي الله عنه .

الفصل الثاني
في بيان جواز إطلاق (البديع) و (المبدع) على الله عز وجل

أجمعَ أصحابُنا مع جمهور المعتزلة : على إطلاق القول بأن الله : مُبدِعُ السماوات والأرضِ وكلِّ ما خلقَهُ ، وعلى أنه : بديعٌ ؛ بمعنى : أنه مُبدعٌ للأشياء لا على مثالٍ سبقَ ، ولا من أصلٍ خلَقَ ما خلقَ[1] ، وبديعٌ ؛ بمعنى : أنه ليس له مِثْلٌ ولا ضِدٌّ[2]

وخالفَهم في هـٰذا الإطلاق ثلاثُ فرقٍ :

إحداها : فرقةٌ ملحدةٌ تنفي الصانعَ[3] ، ولا وجهَ للكلام معها في اسم الصانع ، وإنما الكلامُ معها في حدوث العالم ، وإثباتِ صانعِهِ ، وتوحيدِهِ ، وقدمِهِ ، ونفي التشبيهِ عنه .

والفرقةُ الثانيةُ : قومٌ أقرُّوا بحدوث تركيب العالم ، وادَّعَوْا قِدَمَ أصله ،

---

(١) على الوجه الأول الذي ذكره (١/ ٥٨٥) ، قال الإمام ابن فورك في « مجرد مقالات الأشعري » (ص٤٨) : (فأما وصفه بأنه : بديع ، بَدِيءٌ ، مبدع ، مُبْدِئ ، محدِثٌ ، منشئ ، خالق ، فاعل ، مدبِّرٌ ، صانع ، عامل ، بارئ ، ذارئ.. فإن ذلك يرجع إلى معنى أنه : مخترعٌ موجدٌ ما ليس بشيء حتى يكون بقدرته موجوداً) .

(٢) على الوجه الثالث الذي ذكره (١/ ٥٨٦) .

(٣) وهم الدهريَّة والقائلون بقولهم .

وسمَّوه : الهَيُولىٰ ، وزعموا : أن صانعَ العالَمِ إنما أحدث أعراضاً في الهَيُولىٰ ، ولم يخلق أجسامَ العالَمِ ، ولم يُبدِعْها إبداعاً[1]

وقريبٌ من هٰذا : قولُ أهل العناصر من أهل الطبائع ؛ وهم الذين زعموا : أن أصولَ العالم أربعةُ أشياءَ ؛ وهي : الأرضُ ، والماءُ ، والهواءُ ، والنارُ ، وزعموا : أن العالَمَ مركَّبٌ منها بامتزاجها ، وأن صانعَها إنما مزجَ بينها حتىٰ ظهرَ من امتزاجها تركيبُ العالم ، ولم يبتدع أعيانَها ابتداعاً[2]

وكذلك قولُ من زعمَ من الثنويَّةِ : أن العالَمَ كلَّهُ مُمتزِجٌ من نور وظلمة ؛ هما قديمان صانعان ، وليس لشيء من الأجسام مُبدِعٌ أبدعَهُ واخترعَهُ من العدم إلى الوجود .

والكلامُ علىٰ هٰؤلاء مبنيٌّ علىٰ[3] : إقامة الدَّلالة علىٰ حدوث الأجسامِ كلِّها ، وعلىٰ حدوث النورِ والظلمةِ ، والأرضِ والماءِ والنارِ والهواءِ والنجومِ والسماءِ ، وعلى استحالة وجودِ جسمٍ خالٍ عن الأعراض ، خلاف قول أهل الهَيُولىٰ[4]

---

(١) وهم طائفة من الفلاسفة . انظر (١/ ٤٤٠) .

(٢) انظر (١/ ٣٢١) .

(٣) يعني : القائلين بقدم المادة ، وبالعناصر الأربعة ، وبالنور والظلمة من الثنوية .

(٤) حيث قالوا بقدم مادة العالم ، ثم قضوا بحدوث الأعراض فيها ، كما تقدم قريباً

تنبيهٌ : تدور كلمة (الهَيُولىٰ) في بعض الكتب العرفانية ، ولا سيما عند متكلمي السادة الصوفية ، لٰكنَّها عندهم ليست على اصطلاح الفلاسفة القائلين بقدم المادة وحدوث الصورة ، بل يشيرون بها إلى النورِ الكلِّ الذي خلق الله منه العوالم ، والمشار إليه بالأثر الذي فشا ذكرُهُ في كتبهم : « أوَّلُ ما خلق اللهُ نورُ نبيِّكَ يا جابر » ، وهٰذا الأثر =

وقد استقصينا ذلك كلَّهُ في كتب كثيرة ، وإنما رسمنا هـٰذا الكتابَ لتفسير أسماء الله عزَّ وجلَّ ، فلا يدخل فيه الكلام علىٰ حدوث الأجسام والأعراض كلِّها ، ولـٰكنا نقول : متىٰ ثبت أن العالمَ كلَّهُ مصنوعٌ ، وأن له صانعاً أحدثَهُ . . فقد ثبتَ أن صانعَهُ قد أبدعَهُ لا علىٰ مثالٍ سبق[1]

والفرقةُ الثالثةُ : طائفةٌ من المنتسبينَ إلى الإسلام قالت : لا يجوزُ أن يقال : (إن الله بديعٌ) على الإطلاق ، ويجوز أن يقال : (بديعُ السماوات والأرضِ) مع هـٰذه الإضافة ؛ لأنه إذا أُطلِقَ احتُمِلَ : أن يكون فعيلاً بمعنى الفاعل ، وذلك صحيحٌ فيه ، واحتُمِلَ : أن يكون فعيلاً بمعنى المفعول ، وذلك مستحيلٌ فيه ، وإذا أضيف [فقيل][2] : بديعُ السماوات والأرضِ . . زالَ الإبهامُ ، وعُلِمَ أن المرادَ به الفاعلُ دون المفعول .

وكذلك (النور) لا يجوزُ إطلاقُهُ على الله ، وإذا أضيف فقيل : الله نورُ السماوات والأرض . . عُلِمَ أن المراد به : منوِّرُهما .

وهـٰذا اختيارُ أبي زيد البلخيِّ .

وأما عند جمهور أهلِ السنَّة : فجائزٌ إطلاق اسم البديعِ على الله عزَّ وجلَّ من غير قرينة تُقرَنُ به ؛ لأن النبيَّ صلى الله عليه وسلم ذكره مُطلَقاً في الخبر

= نصٌّ في حدوث هـٰذا النور المرموز له بالهَيُولىٰ عندهم ؛ فحذار أن تظنَّ أنهم يعتقدون قدم العالم ، وإن وقفت علىٰ ما يوهم ذلك . . فاعلم : أنه محمولٌ عندهم علىٰ قدمه بالعلم ، وهو أمر اعتباري لا ينازع فيه أحد من المتشرعين .

(١) وفرقٌ بين قولنا : أوجده علىٰ ما علم ، وأوجده علىٰ صورة متوهمة ؛ فعلم الله منزَّه عن الصور .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (فقال) .

الذي ذَكرَ فيه تسعةً وتسعينَ اسماً لله عزَّ وجلَّ ، وفي خبرٍ آخرَ وفي القرآن ذُكِرَ هـٰذا الاسمُ مع قرينته ، فاخترنا إطلاقَهُ وتقييدَهُ كما ورد بهما القرآنُ والسنَّةُ .

ثم يقالُ لهم : إن لم تُطلِقوا عليه اسمَ النور والبديع مُطلَقاً ؛ لأنه قد يكون هـٰذان الاسمان في الشاهد علىٰ وجهٍ لا يليقُ بالله عزَّ وجلَّ . . فلا تُطلِقوا عليه اسمَ المتكبِّر والجبَّار ؛ لأن ذلك في الشاهد مذمومٌ لمن وُصِفَ بهما ، وإن أطلقتموهما على الله عزَّ وجلَّ بخلاف معنىٰ إطلاقهما في الشاهد . . فكذلك القولُ في البديع والنور مثلُهُ .

* * *

الفصل الثالث
في فائدة وصفنا الله عزَّ وجلَّ بأنه بديع

قد ذكرنا أن (البديعَ) يكون بمعنى الذي لا مِثْلَ له ، وبمعنى المُبدِعِ .

فإذا كان بمعنى الذي لا مِثْلَ له . . ففائدتُهُ : نفيُ التشبيه والتعطيل عن الله عزَّ وجلَّ ، مع إثبات هٰذا الاسمِ له .

وفي ذلك إبطالُ قول فريقَينِ ؛ أحدُهما : المشبِّهةُ ، والثاني : المعطِّلةُ النافيةُ لأسماء الله عزَّ وجلَّ ما كان منها علىٰ طريق الإثبات ؛ كالجهميّة وأضرابِها

وقد دلَّلنا علىٰ فساد قول هٰذَينِ الفريقَينِ عند ذكرنا حدَّ المِثْلَينِ والمشتبهَينِ قبلَ هٰذا[1]

وإذا كان هٰذا الاسمُ بمعنىٰ (المُبدِع) . . فلإطلاقِهِ على الله عزَّ وجلَّ فوائدُ :

منها : إبطالُ قول منكري الصانعِ[2]

ومنها : إبطالُ قول من زعم أن صانعَ العالم صنَعَهُ من الهَيُولىٰ أو من

---

(١) انظر (١ / ٣٠٢ ، ٣٣١ ـ ٣٣٣) .

(٢) وهم الدهرية .

العناصر الأربعة[1] ؛ لأن المُبدعَ للشيء هو المُخترعُ له لا من أصلٍ ، ولا علىٰ مثالٍ سبق .

ومنها : إبطالُ قول **الثنويّةِ** في دعواها أن المُبدعَ اثنان ؛ **أحدهما** : يُبدع الخيراتِ ، والآخرُ يبدع الشرورَ ، فمن خصَّ الإلـٰهَ بأنه المُبدِعُ البديعُ على الإطلاق دون غيره . . فقد برئَ من الشرك .

ومنها : إبطالُ قول **القدريّة** : إن الإنسانَ وسائرَ أصنافِ الحيوان يصحُّ منها إبداعُ الأعيان واختراعُ الأعراض[2] ، فلا يجوزُ علىٰ هـٰذا الأصل أن يكونَ الله عزَّ وجلَّ مخصوصاً باسم البديع والمُبدِعِ ؛ لمشاركة غيرِهِ له في إبداع الأعراض واختراعها .

ومنها : إبطالُ قول من قال من **غلاة الإماميّة** : إن الإمامَ واسطةٌ بين الله وبين خلقه ، وإن الله عزَّ وجلَّ إنما خَلقَ الواسطةَ التي هي الإمامُ ، وإن الإمامَ هو الذي خَلقَ سائر الأجسامِ وسائر المخلوقاتِ[3] ، وإن الواسطةَ

---

(١) وهم بعضُ الفلاسفة ، والطبائعيةُ .

(٢) قوله : (الأعيان) المراد بها هنا : هو أعيان الأفعال ؛ إذ الظاهر أن العبد مخرِجٌ لها من العدم إلى الوجود ، وعند التدقيق ترجع هـٰذه الأفعال إلى الأكوان وعموم الأعراض ، لا أنهم يقولون بإخراج الذوات العينية الحقيقية من العدم إلى الوجود ؛ إذ الخلق من العدم من خصائص الإلـٰهية .

(٣) هـٰذا هو المعنى الذي ضلَّ فيه هـٰؤلاء الغلاة ، أما الواسطة بمعنى الهداية والوسيلة والشفاعة والهمة بالدعاء والتوجُّه . . فلا يمنع منها علماء أهل السنة ، وأخبارها فاشية في كتب ودواوين السنة .
ويظهر أن هـٰذا الغلوَّ منتزعٌ من كتب الفلسفة المثبتة للعقول العشرة ، ومن قاعدتهم بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، وغيرها من ترَّهاتهم التي لا يشهد لها عقل أو نقل .

تَظهرُ في صورةٍ بعد صورة ؛ من وقت آدمَ عليه السلام إلىٰ أن تقومَ الساعة[1]

فمن اعتقد : أن معبودَهُ مبدعُ الأجسامِ والأعراضِ كلِّها ، وأنه ليس بجسمٍ ولا عرضٍ ولا جوهرٍ ، ولا يشبهُ شيئاً منها . . فقد برئَ من هـٰذه البدع كلِّها ، وحصلَ له حقيقةُ التوحيد باعتقادِهِ معنىٰ حقيقة (البديعِ) في معبوده ، سبحانَهُ وتعالىٰ عمَّا يقولُ الظالمون علوّاً كبيراً

❁ ❁ ❁

---

(١) وهم المفوضة من الغالية . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٦ ، ٥٦٤) ، و« الفرق بين الفرق » (ص٢٥١) .

ذكر تفسير (البر) و(البار) من أسماء الله عز وجل

اعلمْ : أن هـٰذَينِ الاسمَينِ مأخوذان من (البِرِّ) ؛ بكسر الباء .

والبِرُّ : الاتساع [في الإحسان] والزيادة فيه[1] ، ومنه سُمِّيت البَرِّيةُ[2] ؛ لاتساعها ، ويقال : أبرَّ فلانٌ على فلانٍ بكذا ؛ إذا زادَ به عليه[3] .

وقيل : إن (البِرَّ) اسمٌ جامعٌ للخير كلِّه[4] ؛ ومنه قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰ ﴾ [البقرة : ١٨٩] ، وقولُهُ تعالىٰ : ﴿ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ ﴾ [البقرة : ١٧٧] ؛ يعني : البِرَّ بِرُّ من آمن بالله ، ومنه قولُ القائل[5] : [من مشطور الرجز]

بُنَـيَّ إنَّ البِـرَّ شـيءٌ هيِّـنُ

فعـلٌ جميـلٌ وكـلامٌ ليِّـنُ

---

(١) ما بين المعقوفين زيادة من « تهذيب اللغة » يقتضيها السياق ، وسيأتي قريباً أيضاً أنه الاتساع في الخير .

(٢) وكذا البَرُّ الذي هو في مقابلة البحر .

(٣) انظر « تهذيب اللغة » (١٥/ ١٣٨) .

(٤) أورده الأزهري في « تهذيب اللغة » (١٥/ ١٣٨) .

(٥) البيتان لامرأة من العرب كما في « النوادر في اللغة » لأبي زيد (ص٤٠٠) ، ولجدة سفيان كما في « تهذيب اللغة » (١٥/ ٢٦٦) ، ولفظ الرجز عند الأزهري :

بُنَـيَّ إنَّ البِـرَّ شـيءٌ هيِّـنُ

المَفـرَشُ الليِّـنُ والطُّعيِّـمُ

ومنطـقٌ إذا نطقْـتَ ليِّـنُ

والبِرُّ : الصلةُ على الخصوص ؛ يقال منه : بَرِرْتُ والدي أَبَرُّ ؛ قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿ وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ ﴾ [مريم : ١٤] .

ومن العجائب في هـٰذا الباب : قولُ العرب في المَثل : أبرُّ من هرَّةٍ[١] ، وأعقُّ من ضبٍّ[٢] ، وكلاهما تأكلُ ولدَها ؛ إلا أن الهرَّةَ تأكل ولدَها حبّاً له ، فتظنُّهُ صلةً منها ، والضَّبَّةَ تأكل ولدَها بغضاً منها له[٣] ، وقيل : إنها تضع سبعينَ بيضةً ، فتأتي علىٰ كلِّ ما خرج منها من حُسُولتِها[٤] ، إلا ما انفلت منها ممتنعاً هَرَباً ، فلذلك قالوا : أعقُّ من ضبٍّ .

وقالوا في المَثل أيضاً : أبرُّ من فَلْحَسٍ ؛ وهو رجلٌ من بني شيبانَ ، ذكروا أنه حملَ أباه ـ وكان خَرِفاً كبيرَ السنِّ ـ علىٰ ظهره ، فحجَّ به[٥] .

وقالوا أيضاً : أبرُّ من العَمَلَّسِ[٦] ؛ فهو أيضاً رجلٌ كان برّاً بأمِّه ، وكان يحملُها علىٰ عاتقه إلىٰ حيث أرادت .

فضربَتِ العربُ بهـٰذَينِ المَثلَ في بِرِّهما بأحد أبويهما .

والبِرُّ أيضاً في اليمين معروفٌ ؛ وهو اجتنابُ الحِنْثِ فيها ؛ يقالُ منه : بَرِرْتُ في يميني .

---

(١) انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٢٤٣) .
(٢) تقدم ذكره (١/ ٥٧٢) .
(٣) قال العلامة العسكري في « جمهرة الأمثال » (١/ ٢٤٣) بعد ذكره لهـٰذين المثلين وعلَّة قولهما : (وهـٰذه دعوىٰ لا يعرف حقيقتها إلا الله تعالىٰ ، ويقولون أيضاً : أعقُّ من هرة) .
(٤) الحُسُول : جمع حِسْل ؛ ولد الضب ؛ مثل قِرْد وقُرُود .
(٥) انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٢٤٢) ، و« مجمع الأمثال » (١/ ١١٤) .
(٦) انظر « جمهرة الأمثال » (١/ ٢٤٢) ، و« مجمع الأمثال » (١/ ١١٤) .

فأما وصفُ الله عزَّ وجلَّ بأنه (البَرُّ) و(البارُّ) :

فيحتملُ أن يكونَ مأخوذاً من الاتساع في الخير والزيادةِ فيه ؛ لأنه هو الموسعُ علىٰ عباده من نعمه ؛ وذلك تفسيرُ وَصْفنا له بأنه الواسعُ ؛ والمرادُ به : التكثيرُ من عطاياه ، واتساعُ عباده فيها .

وإن كان مأخوذاً من (البِرِّ) الذي هو جِماعُ الخيراتِ . . [فلأنَّ] الخيراتِ كلَّها منه[1] ، ولذلك قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْبَرُّ ٱلرَّحِيمُ ﴾ [الطور : ٢٨] .

وكذلك الصلاتُ كلُّها منه ؛ فهو (البَرُّ) الواصل الذي يصلُ عبادَهُ بما شاء من بِرِّهِ وصِلاتِهِ[2] .

وقد قال بعضُ أهل الإشارةِ في الفرق بين الوصال والاتصال :

الاتصالُ من العبد إلى الربِّ : بالعبادة ورؤيةِ المنَّةِ ، والوصالُ من الربِّ إلى العبد : بالتوفيق والهداية .

وقال بعضُهم : الاتصالُ مع الأحوال ، والوصالُ مع سقوط الأحوال .

وقال بعضهم : من وصلَ اتَّصلَ ، ومن اتَّصلَ انفصلَ .

وقال آخرون منهم : حقيقةُ الاتصال في معرفةِ الانفصال .

وقال آخرون : التوصُّلُ يورث الاتصالَ ، والوِصالُ يغني عن الاتصال .

وتحت هٰذه الرموزِ فوائدُ جليلةٌ .

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (ولأن) .

(٢) قال حجة الإسلام الغزالي في « المقصد الأسنىٰ » (ص٢٧٥) : (البَرُّ : هو المحسن ، والبَرُّ المطلق : هو الذي منه كل مبرَّة وإحسان ، والعبد إنما يكون بَرّاً بقدْرِ ما يتعاطاه من البِرِّ ، لا سيما بوالديه وأستاذه وشيوخه) .

وإن كان (البَرُّ) من أسمائه عزَّ وجلَّ [مأخوذاً] من (البِرِّ) في اليمين[1] . .
كان معناه راجعاً إلىٰ صدقِهِ في خبره[2] ؛ فهو البَرُّ الصادقُ في خبره ، وهو بهـٰذا الاسمِ أولىٰ من كلِّ صادقٍ سواه ؛ لأن الكذبَ ممكنٌ من الصادقينَ في الشاهد ؛ إلا ممَّن كان معصوماً منه[3] ؛ كالأنبياء عليهم السلامُ ، والكذبُ على الله عزَّ وجلَّ مستحيلٌ[4] ، وصدقُهُ عندنا من صفاته الأزليّة ، كما نبيِّنُهُ بعد هـٰذا[5] .

والبَرُّ : واحدُ الأبرار ، ويجوز أن يكون (البارُّ) أيضاً واحدَ الأبرارِ ، كما قالوا : صاحبٌ وأصحاب[6] .

وفي الحديث : « إنَّ الحجَّ المبرورَ ليس له ثوابٌ إلا الجنَّةُ »[7] ؛ ومعناه : الحجُّ الذي لا يخالطُهُ شيءٌ من الإثم ؛ قالوا : البيعُ المبرورُ : الذي ليس فيه خيانة ، وقال أبو قلابةَ لرجل قَدِمَ من الحجِّ : (بُرَّ العملُ)[8] ؛ أي : كان مبروراً لا مأثمَ فيه .

ورُوِيَ عن يحيى بن معاذ الرازيِّ رحمه الله أنه قال : (إن قال : ما غرَّكَ بي ؟ قلتُ : برُّكَ بي)[9] .

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (مأخوذ) .
(٢) فيرجع إلىٰ صفة الكلام ، الراجعة إلىٰ صفات المعاني .
(٣) الضمير في (منه) راجع للكذب ، واستحالته هنا شرعية لا عقلية .
(٤) عقلاً وشرعاً ؛ لأن الكذب تبع للحروف والأصوات ؛ إذ لا يُتصوَّر الكذب في الكلام النفسي ؛ لمطابقته للواقع وما في نفس الأمر دوماً .
(٥) انظر (٢/ ٣٤٦) .
(٦) إذ البارُّ علىٰ وزن فاعل ؛ إذ أصله بارِرٌ ، ثم أدغمت العين في اللام وجوباً .
(٧) رواه بنحوه البخاري (١٧٧٣) ومسلم (١٣٤٩) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه .
(٨) رواه ابن سلام في « غريب الحديث » (٤/ ٤٦٨) ، والرجل الحاج : هو خالدٌ الحذاء .
(٩) رواه ابن عساكر في « تاريخ دمشق » (٥٤/ ٣٠٤) ، وأما من ادَّعىٰ أن هـٰذا الجواب من=

وقالوا : من بِرِّ الله عزَّ وجلَّ بعباده : إمهالُهُ العصاةَ من غير تعجُّلِ بالعقوبة [بهم][1] ؛ لكي يستدركوا ما فرطَ منهم بالتوبة .

وقيل : من بِرِّهِ بهم : أنه لم يجعل أرزاقَهم بأيديهم[2]

وقيل : من بِرِّهِ بهم : أنه سمَّىٰ تفضُّلَهُ عليهم جزاءً لهم[3] ؛ لتسكنَ قلوبهم إلىٰ كونه لا محالة .

ومن بِرِّهِ بهم : أنه لم يجعل حسابَهم إلىٰ غيره ، بل قال : ﴿ إِنَّ إِلَيْنَآ إِيَابَهُمْ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُم﴾ [الغاشية : ٢٥ـ٢٦] ، والكريمُ إذا حاسبَ سامحَ[4]

وهـٰذا بابٌ إن خضنا فيه طالَ الكتابُ به .



= الغرور . . فلجهله بأذواق القوم ؛ إذ هـٰذا جواب مؤمن غلبته شهوته فعصىٰ ، فرأىٰ ستر الله وحلمه ودوام إحسانه ، فاستحيا وتاب ، فبرُّ الله جرَّأه وردَّه معاً ؛ إذ الإمهالُ للمؤمن برٌّ ، وللكافر استدراجٌ ومكر .

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (به) .

(٢) فتفرَّد وحده برزق العباد ، فلا رازقَ سواه ؛ ﴿ قُل لَّوْ أَنتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَآئِنَ رَحْمَةِ رَبِّىٓ إِذًا لَّأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ ٱلْإِنفَاقِ ۚ وَكَانَ ٱلْإِنسَـٰنُ قَتُورًا ﴾ [الإسراء : ١٠٠] ، وأيضاً زاد التقي بأن رزقه من حيث لم يحتسب .

(٣) وذلك في آيات كثيرة ؛ منها قوله سبحانه : ﴿ وَأَمَّا مَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَـٰلِحًا فَلَهُۥ جَزَآءً ٱلْحُسْنَىٰ ﴾ [الكهف : ٨٨] ، وقوله تعالىٰ : ﴿ وَذَٰلِكَ جَزَآءُ مَن تَزَكَّىٰ ﴾ [طه : ٧٦] .

(٤) روى البيهقي في « شعب الإيمان » (٢٥٩) عن سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال أعرابي : يا رسول الله ؛ من يحاسب الخلق يوم القيامة ؟ قال : « اللهُ » ، قال : اللهُ ؟ قال : « اللهُ » ، قال : نجونا وربِّ الكعبة ، قال : « وكيف يا أعرابيُّ ؟ » ، قال : لأن الكريم إذا قدر عفا .

ذكر تفسير (الباري) من أسمائه عز وجل

اختلفوا في معناه :

فقال قومٌ : **الباريُ** : الخالقُ ؛ يقالُ منه : بَرَأَ اللهُ الخلقَ يَبْرَؤُهم بَرْءاً ؛ أي : خلقَهم[1] ، وأنشد قولَ [ابن][2] هَرْمةَ[3] : [من المنسرح]

وكلُّ نفسٍ على سلامتِها   يميتُها اللهُ ثمَّ يَبْرَؤُها

أراد : يعيد خلقَها .

والبريَّة : الخَلْقُ ، وأصلُها : مهموزٌ[4] ، وقد تركت العرب الهمزةَ في خمسة أحرف[5] :

أحدُها : البريَّةُ ، وأصلُها : [مِنْ] برأت ؛ بالهمز .

والثاني : النبوَّةُ ، وأصلُها : إثبات الهمز .

والثالث : الذُّرِّيَّةُ ، وأصلُها : [مِنْ] ذرأت .

---

(١) انظر « اشتقاق أسماء الله » للزجاجي (ص٢٤٢) ، ويرجع هـٰذا الاسم علىٰ هـٰذا الوجه إلىٰ صفة القدرة ، الراجعة إلىٰ صفات المعاني .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (أبي) .

(٣) انظر « ديوانه » (ص٥٦) .

(٤) إذ أصلها : البَرِيئة ، وقرأ نافع وابن ذكوان : ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ هُمْ خَيْرُ ٱلْبَرِيٓئَةِ ﴾ [البينة : ٧] .

(٥) قال أبو عبيد في « الغريب المصنف » (٣٦٨) : (قال يونس : أهل مكة يخالفون غيرهم من العرب ؛ يهمزون النبيء والبريئة ، وذلك لأنهم يشبعون الكلام) .

والرابع : الرَّوِيَّةُ ، وأصلُها : [مِنْ] رَوَّأت .

والخامس : الخابيَةُ ، وأصلُها : من خبأت[1]

وأصلُ البريَّة : من برأ الله الخلقَ ، عند أكثر أهل اللغة .

وقال الفرَّاءُ : جائزٌ أن يكون أصلُها من (البرىٰ) [مقصوراً][2] ؛ وهو التراب ، وقالوا في المَثل : بفيه البرىٰ ؛ أي : بفيه التراب[3]

والبُرْأَةُ : قُتْرَةُ الصائد التي [يكمن] فيها[4] ، وجمعُها : بُرَأٌ ؛ قال الأعشىٰ[5] : [من الطويل]

بهـا بُـرَأٌ مثـلُ الفسيـلِ المكمَّـمِ

---

(١) قال أبو عبيدة كما في « جمهرة اللغة » (٣/ ١٢٨٤) : (تركت العربُ الهمزَ في أربعة أشياء : في الخابية : وهي من خبأت ، والبرية : وهي من برأ الله الخلق ، والنبي : وهو من النبأ ، والذرية : من ذرأ الله الخلق ، ويرىٰ : من رأيت ، صحَّحهُ أبو بكر خامساً) .
وقال ابن السكيت في « إصلاح المنطق » (ص١٢١) : (ومما تركت العرب همزه وأصله الهمز ؛ يقولون : ليست له رويَّةٌ ؛ وهو من : روَّأتُ في الأمر) .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (مقصور) .

(٣) انظر « معاني القرآن » للفراء (٣/ ٢٨٢) ، والمثل بتمامه : بفيه البرىٰ ، وحُمَّىٰ خيبرىٰ ، وشرُّ ما يرىٰ ، فإنه خَيْسَرَىٰ ، وانظر « مجمع الأمثال » (١/ ٩٦) ، وفي « تاج العروس » (ب ر ي) : (ومنه حديث علي زين العابدين : اللهمَّ ؛ صلِّ على محمد عدد الثرىٰ والورىٰ والبرىٰ) .

(٤) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (يكون) ، والمثبت من « تهذيب اللغة » (١٥/ ١٩٤) .

(٥) انظر « ديوانه » (ص١٢١) ، ومطلع البيت :

فأوردها عيناً مِنَ السِّيفِ ريَّةً

والبيت في صفة ناقته ، يقول : أتىٰ بها إلىٰ عين ثرَّة غزيرة الماء عند ساحل الوادي ، وحول هـٰذه العين مكامنُ اصطنعها الصائد شبيهةٌ بالنَّخل الصغيرة المغطاة ابتغاءَ أن تقوىٰ وتشتدَّ .

ومنهم من قال : **البارئُ** : الذي يسوِّي خَلْقَ الشيء بعدَ وجوده[1] ؛ من قولهم : بريتُ العودَ ؛ إذا نحتُّهُ[2] ، وأنشدوا فيه[3] : [من البسيط]

يا باريَ القوسِ برياً ليسَ يحسنُهُ   لا تظلمِ القوسَ أعطِ القوسَ باريها

وقال عليُّ بن أبي طالب رضي الله تعالىٰ عنه : (والذي فلقَ الحبَّةَ ، وبرأَ النَّسَمَةَ)[4] ؛ أي : سوَّاها .

فإن أخذنا هـٰذا الاسمَ من الخلق ابتداءً : فاللهُ سبحانه البارئُ الخالقُ ، **وإن أخذناه من التسوية** : فهو المسوِّي لكلِّ مسوّىً[5] .

ومنهم من قال : إن هـٰذا الاسمَ مأخوذٌ من قولهم : بَرِئْتُ من المرض أبرَأُ ؛ بالهمز ، وأصبحتُ بارئاً من المرض ؛ مهموزٌ[6]

---

(١) قال تعالىٰ : ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ * فِىٓ أَىِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ﴾ [الانفطار : ٧ـ٨] ، وقال تعالىٰ : ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَـٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ ﴾ [الحشر : ٢٤] ، وأيضاً يرجع الاسم إلىٰ صفة القدرة ، الراجعة إلىٰ صفات المعاني .

(٢) انظر « معرفة اشتقاق الأسماء » (ص٥٤) ، و« شأن الدعاء » (ص٥٠) .

(٣) عزاه التوحيدي في « البصائر والذخائر » (١/ ١٣) لبعض الأعراب ، وذكر المفضل في « الفاخر » (ص٣٠٤) أن أول من قال : (أعطِ القوس باريها) هو الحطيئة

(٤) رواه البخاري (٣٠٤٧) ، ومسلم (٧٨) ، وكان قولُهُ هـٰذا يمينَهُ رضي الله عنه ، والنَّسَمة : النفس .

(٥) ولاجتماع هـٰذه المعاني تتالت أسماؤه تعالى : (الخالق البارئ المصور) ، والتسوية من التصوير في المعنىٰ ، قال الإمام الغزالي في « المقصد الأسنىٰ » (ص١٤٨) : (والله تعالىٰ خالقٌ من حيث إنه مقدِّرٌ ، وبارئٌ من حيث إنه مخترع موجِدٌ ، ومصوِّرٌ من حيث إنه مرتِّبٌ صورَ المخترَعات أحسنَ ترتيب) .

(٦) انظر « اشتقاق أسماء الله » للزجاجي (ص٢٤٢) ، وهـٰذه لغة العرب غير أهل الحجاز ؛ فأما أهل الحجاز فإنهم يقولون : بَرَأْتُ من المرض ؛ بفتح الراء . انظر « تهذيب اللغة » (١٥/ ١٩٣) ، ويرجع الاسم علىٰ هـٰذا الوجه إلىٰ صفتي القيام بالنفس ، ومخالفة الحوادث ، الراجعتين إلىٰ صفات السلوب التنزيهية .

وتأويلُهُ علىٰ هـٰذا القول : أنه بَرِئَ ـ مهموز ـ من العيوب والآفات والعاهات .

ومنهم من قال : إنه مأخوذٌ من قولهم : بَرِئتُ من الدَّين ومن دعوىٰ فلانٍ بَرَاءَةً ؛ بكسر الراء من قولهم : بَرِئتُ[1]

وتأويلُهُ علىٰ هـٰذا القول : تحقيقُ قول أصحابنا : إنه ليس شيءٌ واجباً على الله عزَّ وجلَّ ، وإن الثوابَ منه فضلٌ ، خلافَ قول من أوجب ذلك عليه ، وخلافَ قول من أوجب عليه التكليفَ وإعطاءَ القدرةِ ، كما ذهب إليه أصحابُ الأصلحِ من القدريَّةِ ، وأصحابُ اللُّطْف منهم ، وإن كان في ضمن لطفهم خِذْلاناً كما نبيِّنهُ بعد هـٰذا[2]

ومنهم من قال : إنه مأخوذٌ من قولهم : بارَأْتُ شريكي ؛ إذا فارقتُهُ ، وبارأَ الرجلُ امرأتَهُ ؛ إذا فارقها[3]

وتأويلُهُ علىٰ هـٰذا القول : مفارقةُ صفاتِ الله عزَّ وجلَّ صفاتِ جميع الحوادثِ ، ونفيُ التشبيه عنه[4] ، وبالله التوفيق .

* * *

---

(١) انظر « تفسير أسماء الله الحسنىٰ » للزجاج (ص٣٧)

(٢) انظر (٢/ ٦١ـ ٦٤) ، وقد تقدم ذكر المصنف لهم (١/ ٣٥٣) ، ويرجع الاسم علىٰ هـٰذا الوجه إلى الغنى المطلق ، وهو راجع لصفة القيام بالنفس ؛ لأن الإيجاب نوع تخصيص ، فهو من الأسماء التنزيهية .

(٣) انظر « العين » (٨/ ٢٩٨) ، وفي مبارأة المرأة يقال أيضاً : صالحها على الفراق . انظر « تاج العروس » (ب ر أ) .

(٤) فيرجع الاسم إلىٰ صفة المخالفة للحوادث ، الراجعة إلى الصفات التنزيهية .

ذكر تفسير قولنا : (الباسط)

يقعُ في تفسير هٰذا الاسم فصلانِ :

أحدُهما : في بيان معناه ، ووجوهِهِ .

والثاني : في بيان جوازِ المعاقبةِ فيه وفي نظائرِهِ بين السين والصاد .



الفصل الأول
في بيان معناه ووجوهه

قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿ يَقۡبِضُ وَيَبۡصُۜطُ ﴾ [البقرة : ٢٤٥] .

تفسيرُ ذلك في قوله تعالىٰ : ﴿ يَبۡسُطُ ٱلرِّزۡقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقۡدِرُ ﴾ [الرعد : ٢٦] ؛ أي : يوسِّعُ الرزقَ لمن يشاء ، ويقبضُهُ [عمَّن][1] يشاء .

ويقالُ منه : بسط فلانٌ يدَهُ بالعطاء ؛ إذا جادَ ؛ ومنه قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ ﴾ [المائدة : ٦٤] ؛ أي : هو الجوادُ الكريمُ المُوسِّعُ علىٰ عباده العطاءَ والرزقَ[2]

وقال لنبيِّه عليه السلام : ﴿ وَلَا تَبۡسُطۡهَا كُلَّ ٱلۡبَسۡطِ ﴾ [الإسراء : ٢٩] ؛ أي : لا تُسرِفْ .

ويقالُ أيضاً : قد بسط فلانٌ يدَهُ بالسَّطوةِ ؛ ومنه قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓاْ أَيۡدِيهِمۡ ﴾ [الأنعام : ٩٣] ؛ أي : مُسلَّطون عليهم .

وقولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ وَزَادَهُۥ بَسۡطَةً فِي ٱلۡعِلۡمِ وَٱلۡجِسۡمِ ﴾ [البقرة : ٢٤٧] ؛ أي : اتساعاً فيهما .

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (علىٰ من) .

(٢) وصفات الأفعال هـٰذه التي يدل عليه هـٰذا الاسم راجعة إلىٰ صفة القدرة كما لا يخفىٰ ، وهي راجعة إلىٰ صفات المعاني .

وفي الحديث : أنه كتب لوفد كلبٍ كتاباً : « في الهَمُولَةِ الراعيةِ البِساطِ الظُّؤَارِ »[1]

والبِساطُ[2] : جمع بِسْط ؛ وهي : الناقة التي تُرِكَت وولدَها لا يُمنَعُ منها ، ولا تَعطِفُ على غيره ، وهي : بِسْطٌ وبَسوط ؛ فَعولٌ بمعنى مفعولةٍ ، كما يقال : حَلوبٌ ورَكوبٌ ؛ بمعنى : محلوبةٍ ومركوبةٍ ، وبِسْطٌ : بمعنى مبسوطةٍ ؛ كالطِّحْنِ : بمعنى المطحون[3]

ورواه القتيبيُّ رحمه الله : (بُساطٌ) بضمِّ الباء ، وهو جمع : بِسْطٍ ؛ كما تقول : ظِئْرٌ وظُؤارٌ[4] ، وفي الحديث في صفة الغيث : (فوقع بسيطاً متدارَكاً)[5] ؛ أي : انبسطَ في الأرض واتسعَ ، والمتتابِعُ : المتدارَكُ .

وكلُّ هٰذا يرجع إلىٰ أن البَسْطَ بمعنى الاتساع ، والله أعلمُ وأجلُّ : هو الموسِّعُ للرزق والعطاء .

إلا أن الباسطَ من أسمائه مقرونٌ بالقابض ، لا يُطلَقُ أحدُهما دون

---

(١) أورده الأزهري في « تهذيب اللغة » (١٢/ ٢٤٢) وتتمَّته فيه : « في كلِّ خمسينَ من الإبل . . ناقةٌ غيرُ ذات عوارٍ » ، والتقدير : تجب ناقة غير ذات عوار في الهمولة الراعية . . . إلىٰ آخره ، والظؤار : هي الإبل التي تعطف علىٰ غير ولدها ، بعكس البساط كما سيأتي . انظر « جمهرة اللغة » (٢/١١٠١) ، و« النهاية في غريب الحديث والأثر » (١/ ١٢٧) .

(٢) البساط : مثلثة الباء ؛ بالفتح والضم والكسر . انظر « لسان العرب » (ب س ط)

(٣) من ذاك قولهم : أسمع جعجعةً ولا أرىٰ طِحْناً . انظر « الصحاح » (ج ع ج ع) .

(٤) انظر « الغريبين في القرآن والحديث » (١/ ١٧٧) .

(٥) أورده الخطابي في « غريب الحديث » (٣/ ١٧٥) من كلام سيدنا سيابة بن عاصم السلمي رضي الله عنه حين قدم على الحَجَّاج رسولاً من عبد الملك بن مروان .

الآخر ؛ كالخافض والرافع ، لا يُطلَقُ أحدُهما دون الآخر[1]

وقيل في معنىٰ (القابض الباسط) : إنه يقبضُ الصدقاتِ من أهلها ، ويُخلِفُ عليهم أضعافَ أضعافها[2]

وقال الجنيد رحمه الله : (معنى القبضِ والبسطِ : معنى الخوفِ والرجاءِ ؛ فالرجاءُ : يَبسُطُ إلى الطاعة ، والخوفُ : يقبضُ عن المعصية)[3]

❁ ❁ ❁

---

(1) قال الزجاج في « تفسير أسماء الله الحسنىٰ » (ص٤٠) : (الأدبُ في هـٰذينِ الاسمينِ : أن يذكرا معاً ؛ لأن تمامَ القدرة بذكرهما معاً) .

وقال الإمام الخطابي في « شأن الدعاء » (ص٥٧) : (قد يَحسُنُ في مثل هـٰذينِ الاسمينِ أن يُقرَنَ أحدُهما في الذكر بالآخر ، وأن يُوصَل به ، فيكونُ ذلك أنبأً عن القدرة ، وأدلَّ على الحكمة) .

(2) وقال الحجة الغزالي في « المقصد الأسنىٰ » (ص١٧١) في بيان معنى القابض والباسط : (هو الذي يقبض الأرواح عن الأجساد عند الممات ، ويبسط الأرواح في الأجساد عند الحياة ، ويقبض الصدقات من الأغنياء ، ويبسط الأرزاق للضعفاء) .

(3) نقل الإمام القشيري في « رسالته » (ص٢٤٢) عن الإمام الجنيد قريباً من هـٰذا المعنى : (الخوفُ من الله يقبضني ، والرجاء منه يبسطني ، والحقيقة تجمعني ، والحق يفرقني ؛ إذا قبضني بالخوف أفناني عني ، وإذا بسطني بالرجاء ردَّني عليَّ) ، إلا أنه غلب إطلاق القبض والبسط علىٰ تلوُّن العارفين ، والخوف والرجاء علىٰ أحوال المريدين .

الفصل الثاني
في بيان المعاقبة بين السين والصاد في (الباسط) وأمثاله من الكلم

اعلمْ : أن السينَ والصادَ لغتانِ في كلِّ كلمة يكون فيها بعد السين أو الصاد أحدُ الحروف الأربعة التي هي : الخاءُ ، والطاءُ ، والقافُ ، والغينُ[1]

فالخاءُ مثلُ : سَخَبٍ وصَخَبٍ ، وسَلْخِ الجلد وصَلْخِهِ .

والطاءُ مثلُ : بَسْطةٍ وبَصْطةٍ ، وباسِطٍ وباصِطٍ ، وسِراطٍ وصِراطٍ .

والقافُ مثلُ : سَقْرٍ وصَقْرٍ ، وسُقْعٍ وصُقْعٍ ، وخطيبٍ مِسْقَعٍ ومِصْقَعٍ[2]

والغينُ مثلُ : مِسْدَغةٍ ومِصْدَغةٍ[3]

---

(١) قال الخليل في « العين » (١/ ١٢٩) : (كلُّ صاد قبل القاف إن شئت جعلتها سيناً ، لا تبالي متصلة كانت بالقاف أو منفصلة ، بعد أن تكونا في كلمة واحدة ، إلا أن الصاد في بعض الأحيان أحسن ، والسين في مواطن أخرىٰ أجود) ، ومثله يقال في باقي الأحرف الأربعة ، وانظر « المقتضب » (١/ ٢٢٥) .

(٢) الصُّقْعُ والسُّقْعُ بالضم : الناحية ، وخطيب مِسْقَعٌ ومِصْقَعٌ : بليغ . انظر « مختار الصحاح » (ص ق ع) .

(٣) المِسْدَغةُ والمِصْدَغةُ : المِخدَّةُ . انظر « تاج العروس » (س د غ) .

وقُرِئَ : ﴿ يَقۡبِضُ وَيَبۡصُۜطُ ﴾ [البقرة : ٢٤٥] ؛ بالسين والصاد من (يبسط)[١] .

[اختلافُهم في قراءةِ (الصراطِ) في كتابِ اللهِ تعالىٰ]

وكذلك اختلفوا : فروىٰ أبو عبيد القاسمُ بن سلَّام عن سفيانَ بن عيينةَ ، عن عمرو بن دينار ، عن ثابت ، عن أنس ، عن ابن عباس رضي الله عنهما : أنه كان يقرأ (السِّراطَ) بالسين[٢] ؛ وهي قراءة يعقوبَ الحضرميِّ في رواية رُوَيْسٍ عنه[٣] .

وقرأ نافع وأبو عمرو وعبدُ الله بن عامر وعاصمٌ والكسائيُّ : (الصِّراطَ) بالصاد[٤] .

واختلفت الروايةُ في ذلك عن حمزةَ علىٰ أربعة أوجه :

أحدُها : إشمامُ الصادِ الزايَ ، ولا يحتملُهُ الكتابُ[٥] .

---

(١) بالصاد : قراءة نافع والبزيِّ وشعبةَ والكسائيِّ ورَوْحٍ وأبي جعفر ، وبالسين : قراءة قُنْبُلٍ وأبي عمرو وهشام وحفص ورُوَيْسٍ وخلف عن حمزة وفي اختياره ، وبالصاد والسين : قراءة ابن ذكوانَ وخلاد . انظر « النشر في القراءات العشر » (٢/٢٢٨) ، و« البدور الزاهرة » (ص٥٢) .

(٢) رواه البخاري في « التاريخ الكبير » (٢٠٩٩) .

(٣) وهي قراءة سيدنا ابن الزبير رضي الله عنه . انظر « معاني القراءات » للأزهري (١/١١١) .

(٤) انظر « معاني القراءات » للأزهري » (١/١١٠) .

(٥) قوله : (لا يحتمله الكتاب) يعني : لا يحتمله الرسم ، وإنما العمدةُ فيه الروايةُ والتلقي ، فالكتاب بمعنى الكتابة ، وعبارته مثل عبارة الأزهري في « معاني القراءات » (١/١١٠ـ١١١) .

والثانيةُ : روايةُ عبدِ الله بن صالح العجليِّ عنه بالصادِ في جميعِ القرآن ، مِثلُ قراءة الجمهورِ الأعظم .

والثالثةُ : روايةُ خلَّادٍ عن سليم عن حمزةَ بإشمام الزاي في (فاتحة الكتابِ) وحدَها .

والرابعةُ : إشمامُ الصادِ الزايَ في محلِّ ما فيه الألفُ واللامُ ، وما سواه (صراطٌ) بالصاد[1]

واختلفت الروايةُ فيه عن ابن كثير أيضاً ، والمشهورُ عنه : (الصراطُ) بالصاد[2]

فمن قرأ بالسين : فهو الأصلُ المشهورُ ؛ لأن العرب تقول : سَرِطْتُ اللقمةَ سَرَطاً ؛ أي : بَلِعْتُها بلعاً[3]

ومن قرأ بالصاد : جعل الصادَ بدلاً من السين ؛ لتقاربِ مخرجيهما .

وكذلك من قرأ بين الصاد والزاي : فلقرْبِ مخرجِ الزاي من مخرجَيِ الصادِ والسينِ ، وهي لغةُ أكثرِ بني عامر .

وحكى الفرَّاءُ : أن (الزراطَ) بالزاي : لغةُ عذرةَ [وكلب][4] ، وأن بني

---

(١) انظر « جامع البيان في القراءات السبع » (١/ ٤١١) .

(٢) كذا نقله عنه الأزهري في « معاني القراءات » (١/ ١١٠) ، قال ابن مجاهد في « السبعة في القراءات » (ص١٠٥) : (قرأ ابن كثير « السراط » بالسين في كل القرآن ؛ في رواية القواس وعبيد بن عقيل عن شبل) ، وهي رواية قنبل عنه ، كما سبق تعليقاً .

(٣) قال ابن مجاهد في « السبعة في القراءات » (ص١٠٧) : (والسينُ الأصل ، والكتابُ بالصاد) .

(٤) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (كلب) .

القَيْنِ يقولون في (أَصْدَقَ) : أَزْدَقُ ، فيجعلون الصاد الساكنة زاياً ؛ كقولهم في (قَصْدٍ) : قَزْدٌ[1] .

ولا تدخلُ هـٰذه اللغة في (الصراط) ؛ لأن الصادَ فيه متحرِّكةٌ .

فهـٰذه وجوهُ إبدال الصادِ من السين ، والسينِ من الصاد .

وأما (الباسطُ) من أسماء الله عزَّ وجلَّ : فإن الروايةَ فيه واردةٌ بالسين ، فلا نتجاوزُها إلىٰ ما يوجبُهُ القياس ، وبالله التوفيق .

* * *

---

(١) نقله السيوطي في « الدر المنثور » (١/ ٣٨) عن ابن الأنباري عن الفراء ، وانظر « جمهرة اللغة » (٢/ ٦٤٣) .

ذكر تفسير (البصير) من أسماء الله عز وجل

اعلمْ : أن الكلامَ في تفسير هـٰذا الاسمِ يقعُ في ستة فصول :

أحدُها : في بيان معنىٰ (البصرِ) و(البصيرِ) في اللغة .

والفصلُ الثاني : في إثبات (البصرِ) و(الإدراكِ) معنىً زائداً علىٰ ذات البصيرِ المُدْرِك .

والفصلُ الثالثُ : في بيان فاعل (البصرِ) و(الإدراكِ) ، وبيانِ وجه حدوثه ؛ هل هو ابتداءٌ ؟ أو متولِّدٌ عن سبب ؟

والفصلُ الرابعُ : في بيان أن (البصرَ) في صفات الله عزَّ وجلَّ . . هو من صفات الذات ، أو من صفات الفعل .

والفصلُ الخامسُ : في بيان ما يجوزُ إدراكُهُ بالبصر ، وما لا يجوز .

والفصلُ السادسُ : في ذكر ما هو شرطٌ في حصول (البصرِ) .

وفي كلِّ فصل منها كلامٌ نذكرُهُ على التفصيل إن شاء الله عزَّ وجلَّ .



الفصل الأول

في بيان (البصر) و (البصير) من طريق اللغة وبيان وصف الله عز وجل به

اعلمْ : أن البصرَ له في اللغة معنيانِ :

أحدُهما : الرؤيةُ المضافةُ إلى العين ، وجمعُهُ : أبصارٌ ؛ ومنه قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ وَعَلَىٰٓ أَبۡصَٰرِهِمۡ غِشَٰوَةٞۖ ﴾ [البقرة : ٧] .

وقد غَلِطَ من تأوَّلَ ذلك علىٰ أبصار القلوب[١] ؛ لأن الله عزَّ وجلَّ قال : ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ وَعَلَىٰ سَمۡعِهِمۡۖ وَعَلَىٰٓ أَبۡصَٰرِهِمۡ غِشَٰوَةٞۖ ﴾ ، فذكر الخَتْمَ على القلوب مُفْرَداً ، وعطفَ عليها بالسمع والأبصار[٢] ، فلو جاز ردُّ الأبصارِ إلىٰ أبصار القلوبِ . . لجاز ردُّ السمعِ أيضاً إلىٰ سمع القلوبِ ، وذلك تكريرٌ بلا فائدة[٣]

---

(١) نسبه السمين الحلبي في « عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ » (١/ ١٩٥) إلى ابن عرفة ؛ الإمامِ الحافظ النحوي أبي عبد الله إبراهيم بن محمد الملقب بنفطويه ، المتوفىٰ سنة (٣٢٣هـ) . انظر « سير أعلام النبلاء » (١٥/ ٧٥) .

(٢) عطف الأبصار على القلوب إنما يتمُّ علىٰ قراءة من نصب (غشاوة) علىٰ تقدير : (وجعل علىٰ أبصارهم غشاوة) ، غير أنها قراءة شاذة . انظر « الدر المصون » (١/ ١١١) .

(٣) فإن قيل : لا نرىٰ غشاوة على الأعين . =

وقولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ۖ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ﴾ [الملك : ٣] ، أراد : العينَ التي هي محلُّ الرؤية ، بدليل قوله عزَّ وجلَّ ﴿ ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ ٱلْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ ﴾ [الملك : ٤] ، والحُسُورُ والكلالُ : من صفات الجوارح والأجسام[1] ، دون الصفات والأعراض .

والوجهُ الثاني في معنىٰ (البصرِ) : أن يكونَ بمعنىٰ بصيرةِ القلب وعلمِهِ ، وجمعُهُ : بصائرُ ؛ قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿ قَدْ جَآءَكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ ﴾ [الأنعام : ١٠٤] ؛ أي : هـٰذا القرآنُ حججٌ وبراهينُ واضحةٌ من عند ربّكم تعتبرونها في قلوبكم .

وقولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ بَلِ ٱلْإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ بَصِيرَةٌ ﴾ [القيامة : ١٤] ، قيل فيه : إنه عليها شاهدٌ يَعلَمُها[2] ، وقيل : معناه : أن جوارحَهُ شهودٌ عليه ، عالمةٌ بما جنىٰ عليها[3]

وقيل في قوله عزَّ وجلَّ : ﴿ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴾ [قٓ : ٢٢] : أي : علمُكَ بما أنت فيه اليوم نافذٌ[4] ، وقيل : إنه أراد به بصرَ العين إذا أُتبعَتِ الروحُ

= فالجواب : الغشاوة علىٰ بصر العين ، لا على العين ، ويقال أيضاً : ونحن لا نرىٰ غشاوة على القلب ، ويقال : إنما تُتَأوَّل الغشاوة ، لا الأبصار .

(١) الحسور : الانقطاع ؛ من حَسَرَ يَحسِرُ حُسُوراً : كلَّ وانقطع ، وبصر حسير : كليل . انظر « تاج العروس » (ح س ر) .

(٢) وإليه ذهب قتادة ومجاهد وغيرهما ؛ وهو رواية عن سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما . انظر « تفسير الطبري » (٢٤/ ٦٣) ، و« الدر المنثور » (٨/ ٣٤٧) .

(٣) رواه الإمام الطبري في « تفسيره » (٢٤/ ٦٢) عن سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما .

(٤) وإليه ذهب الفرّاء والزجّاج وغيرهما . انظر « معاني القرآن » للفراء (٣/ ٧٨) ، وقال=

بالنظر[1] ، وهـٰذا علىٰ مذهب من قال : يكونُ الإنسانُ بعد مفارقة روحه له حيّاً مقدارَ ساعةٍ ونحوها ، ثمَّ يموت .

ومنه حكايةً عن قول السامريِّ : ﴿ قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ تَبْصُرُواْ بِهِۦ ﴾ [طه : ٩٦][2] ، إنما هو: عَلِمتُ ما لم تعلموا ؛ يقال منه : بَصُرَ يَبصُرُ ؛ إذا صار عليماً بالشيء ، فإذا نظرتَ إلى الشيء قلتَ : أبصرتُ أُبصِرُ[3]

وقولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ ﴾ [ق : ٨] ؛ أي : فيه بصائرُ لمن رَجَعَ إلى الله عزَّ وجلَّ بقلبه .

فإذا صحَّ هـٰذانِ الوجهانِ في معنىٰ (البصير) :

فاللهُ عزَّ وجلَّ (بصيرٌ) من معنىٰ : بَصَرِ الرؤية بلا حدقةٍ ولا جارحةٍ ؛ لأنه يرىٰ عندنا كلَّ الموجوداتِ[4]

و(بصيرٌ) من معنىٰ : بَصَرِ العلم ؛ لأنه هو العالمُ بالمعلومات كلِّها .

= الزجاج في « معاني القرآن » (٥/ ٤٥) : (أي : فعلمك بما أنت فيه نافذ ، ليس يرادُ بهـٰذا البصرِ من بصر العين ؛ كما تقول : فلان بصير بالنحو والفقه ؛ تريد : عالماً بهما ، ولم ترد بصر العين) .

(١) وإليه ذهب مقاتل . انظر « تفسيره » (٤/ ١١٣) .

(٢) قوله : (تَبْصُرُوا) بالتاء : كذا في جميع النسخ ، وهي قراءة حمزة والكسائي وخلف ، وقرأ الباقون بالياء . انظر « تحبير التيسير في القراءات العشر » (ص٤٦٢) .

(٣) وإلىٰ هـٰذا ذهب الأخفش والزجاج . انظر « تهذيب اللغة » (١٢/ ١٢٣) ، و« الدر المصون » (٨/ ٩٣) .

(٤) من غير انطباع صورة في ذاته ؛ إذ ذاك من سمات الحدوث ، فبصره تعالىٰ صفة قائمة بذاته العلية ؛ لو فُرِضَ تصورها في الحوادث ـ وهـٰذا من باب فَرْض المستحيل ـ لعُبِّرَ عنها بالرؤية الحاصلة بانطباع صور الأشياء في حدقة العين .

إلا أنَّا متىٰ أطلقنا في أوصافه أنه سميعٌ بصيرٌ. . أردنا به : إثباتَ سَمْعٍ وبَصَرٍ هما صفتان له ، يُدرِكُ بهما المسموعاتِ والمبصراتِ ، ولم نرد بهما : علمَهُ بالمسموعاتِ والمبصراتِ[1] ، كما زعم قومٌ من القدريَّة : أن السمعَ والبصرَ كلاهما علمٌ بالمسموع والمرئيِّ ، وإليه ذهب العلَّافُ وجعفرُ بن حرب والكعبيُّ[2].

ويلزم القائلَ بهٰذا : أن الواحدَ منَّا إذا علمَ حصولَ صوتٍ مسموعٍ بخبرِ الصادق عن وجوده[3] ، أو علمَ وجودَ جوهرٍ أو كونِ غائبٍ عنه بخبرٍ صادقٍ عن وجوده. . أن يكونَ رائياً للجوهر ، وسامعاً للصوت الذي أُخبِرَ بوجوده ؛ لأن علمَهُ قد تعلَّقَ بمسموعٍ ومرئيٍّ في نفسه !

---

(١) وكذا في الشاهد ؛ فإننا نجد تفرقةً ضرورية بين علمنا بزيد ، وبين إدراكِنا لصورته المعبَّرِ عنه بالرؤية ، وكذلك بين علمنا بصوته ، وبين إدراكِنا لصوته المعبَّرِ عنه بالسمع ، ولا يقول العقلُ بالتلازم بين هٰذين الإدراكينِ وبين ما يلزمُ عنهما ظاهراً من وجود الآلة وانطباع الصورة ورنين الأحرف ؛ فالنائمُ يرىٰ ويسمع ، وكلُّ هٰذه اللوازم التي حاول المعتزلةُ إلزامَ أهلِ السنة بها. . غيرُ موجودة ، والمتذكِّرُ للصوت مثلاً يجده في نفسه ، مع جزمه بأن الأُذُن وذبذباتِ الهواء لا عمل لهما هنا ، فالعلم التذكري إن تعلَّق بصفات المعاني كان لها مدخلٌ فيه .

(٢) ونسبه الإمام الأشعري في « مقالات الإسلاميين » (ص١٦٨) إلىٰ بعض البغداديين من المعتزلة ، والكعبي وابن حرب منهم ، وقال المصنف في « الفرق بين الفرق » (ص١٨١) : (إن البصريين منهم مع أصحابنا : في أن الله عز وجل سامعٌ للكلام والأصوات على الحقيقة ، لا علىٰ معنىٰ أنه عالم بهما ، وزعم الكعبي والبغداديون من المعتزلة : أن الله تعالىٰ لا يسمع شيئاً علىٰ معنى الإدراك المسمىٰ بالسمع ، وتأولوا وصفه بالسميع البصير علىٰ معنىٰ : أنه عليم بالمسموعات التي يسمعها غيرُهُ ، والمرئيات التي يراها غيره) .

(٣) الضمير في (وجوده) يعود على الصوت المسموع ؛ يعني : أعلمَنا المعصومُ بوجود صوتٍ .

وهـٰذه الطائفةُ قد شاركت النصارىٰ في قولها : إن السمعَ بمعنى العلم ، والقدرةَ بمعنى الحياة ، وإن فارقوهم في القدرة والحياة ، والكلامُ في هـٰذا يأتي بعد هـٰذا[1]

واعلمْ : أن (البصائرَ) في غير ما ذكرناه: طرائقُ الدَّم[2]، و(البصائرَ): التِّرَسةُ[3] ، واحدتُها : بصيرةٌ ، ومعناها أيضاً يرجع إلىٰ ظهور الشيء وبيانه .

وفي الحديث : (فأمرَ به ، فبُصِرَ به)[4] ؛ أي : قُطِعَ ؛ يقال : بصَرَهُ بسيفه ؛ قال الشاعر[5] : [من الطويل]

فلمَّا التقينا بصَّرَ السيفُ رأسَهُ فأصبحَ منبوذاً علىٰ ظهرِ صَفْصَفِ

وفي الحديث : (فأرسلَتْ إليه أمُّ معبدٍ شاةً ، فرأىٰ فيها بُصْرةً من

---

(١) انظر (١/ ٦٤٩) .

(٢) قال ابن دريد في « جمهرة اللغة » (١/ ٣١٢) : (البصيرة : القطعة من الدَّم تستدير على الأرض أو على الثَّوْب كالترس الصغير) .

وقال أبو القاسم الزجاجي في « اشتقاق أسماء الله » (ص٦٧) : (والبصيرة في غير هـٰذا المعنىٰ : الطريقةُ من الدَّم ، وقيل : هو مقدار يسيرٌ منه ، وجمعها : بصائرُ ، كما يقال : طريقة وطرائقُ ، وسفينة وسفائنُ ؛ قال الشاعر : [من الكامل]

راحوا بصائرُهم علىٰ أكتافهم وبصيرتي يعدو بها عَتَدٌ وَأَىٰ

يعيبُ قوماً أخذوا ديةَ قتيل لهم ، وامتنع هو من أخذها ، والعَتَدُ : الفرس الكريم المعدُّ للركوب ، والوأى : المجتمع الخليُّ من الخيل ، وهو الشديد من الإبل وغيرها) .

(٣) التِّرَسةُ : جمع تُرسٍ ؛ سلاح يُتوقَّىٰ به . انظر « تاج العروس » (ت ر س) .

(٤) أورده الهروي في « الغريبين » (١/ ١٨٤) من غير إسناد ، ولفظه فيه : (فأمرَ به ، فبُصِرَ رأسُهُ) .

(٥) أورده الهروي في « الغريبين » (١/ ١٨٤) .

لبنٍ)[1] ؛ يريد : أثراً قليلاً يُبصِرُهُ الناظرُ إليه .

وفي الحديث أيضاً : « بُصْرُ جلدِ الكافرِ أربعونَ ذراعاً »[2] ؛ يعني : غِلَظَها ، وبُصْرُ السماء : غِلَظُها ، وفي حديث عبد الله : « بُصْرُ كلِّ سماء خمسُ مئةِ عامٍ »[3] .

واختلفوا في معنى الحديث الذي رُويَ فيه صلاةُ البَصَر[4] :

منهم من قال : صلاةُ البَصَر : صلاةُ المغرب ؛ لأنها تُؤدَّىٰ قبلَ ظلمة الليل الحائلة بين الإبصار والشخوص[5] .

ومنهم من قال : هي صلاةُ الفجر[6] .

فهـٰذه وجوهُ معنىٰ (البَصَر) وما تصرَّفَ من لفظه ، والله أعلم .

❁ ❁ ❁

---

(١) أورده الهروي في « الغريبين » (١/ ١٨٤) .

(٢) رواه ابن المبارك في « الزهد » (٣٠٥) من زيادات نعيم بن حماد ، من طريق عبيد بن عمير مرسلاً ، بلفظ : « بُصْرُ جلد الكافر ـ يعني : غلظَ جلده ـ سبعونَ ذراعاً » ، ورواه البزار في « مسنده » (٤١٨٩) من حديث سيدنا ثوبان مرفوعاً بلفظ : « ضرس الكافر مثل أحد ، وغلظ جلده أربعون ذراعاً بذراع الجبار » .

(٣) رواه ابن خزيمة في « التوحيد » (٢/ ٨٨٥) من حديث سيدنا عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ، وفي (ب ، ج) : (مسيرة خمس) بدل (خمس) ، وهي كذلك في « الغريبين » (١/ ١٨٤) .

(٤) يعني بها : ما رواه الإمام أحمد في « مسنده » (٣/ ٤١٦) عن سيدنا أبي طريف الهذلي رضي الله عنه قال : كنت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حين حاصر الطائف ، وكان يصلي بنا صلاة البصر ، حتىٰ لو أن رجلاً رمىٰ لرأىٰ موقع نبله .

(٥) وإلىٰ ذلك ذهب الإمام أحمد بن حنبل ، والإمام البيهقي . انظر « السنن الكبرىٰ » (١/ ٤٤٧) ، و« فتح الباري » لابن رجب (٤/ ٣٥١) .

(٦) وإلىٰ ذلك ذهب أبو جعفر أحمد بن سعيد . انظر « الغريبين » (١/ ١٨٤) .

الفصل الثاني

من الكلام في معنى (البصر)

في بيان إثبات (البصر) معنىً

اعلمْ : أن الخلافَ في هٰذه المسألة مع فِرْقتَين :

إحداهما : نفاةُ الأعراض كلِّها ، والكلامُ عليها في الإدراكِ كالكلام عليها في سائرِ الأعراضِ[1]

والفِرْقةُ الثانيةُ : هي المعروفةُ بالذَّمِّيَّة ؛ أصحابِ أبي هاشم بن الجبائيِّ[2] ؛ لأنهم وافقونا في إثبات أكثرِ الأعراضِ ، وخالفونا في إثبات الإدراكِ[3] ؛ فزعموا : أن المُدرِكَ مُدرِكٌ لا لمعنىً سواه ؛ شاهداً كان أو غائباً .

وقالوا : إن معنىٰ قولنا للحيِّ : إنه سميعٌ بصيرٌ . . يفيدُ أنه حيٌّ يصحُّ أن يسمع المسموعَ إذا وُجِدَ ، ويصحُّ أن يرى المرئيَّ إذا وُجِدَ ، ومتىٰ وُجِدَ المسموعُ أو المرئيُّ ولم يكن بالحيِّ آفةٌ مانعةٌ من إدراكهما . . وجب أن يكونَ

---

(١) وهم أكثر السُّمَنية ، وطائفة من الدهرية ، وابن كيسان الأصم من المعتزلة . انظر (١/ ٢٢٥) .

(٢) وسُمُّوا بالذمية : لقولهم باستحقاق العبد الذمَّ لا علىٰ فعله ، وقد تقدم ذكرهم (١/ ٢٨٢) .

(٣) والبقاء والشك والإعراض . انظر « المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين » (ص٣٣٨ ، ٣٦٥) ، وما تقدم (١/ ٢٢٦ـ٢٢٧) .

سامعاً للمسموع ورائياً للمرئيِّ من غير حصول معنىً هو سَمْعٌ أو بصرٌ فيه[1] .

وقال أصحابُنا مع أكثر المعتزلةِ : بإثبات الرؤية والسمعِ معنيَينِ قائمَينِ بالسامعِ المبصِرِ منَّا[2] .

وإنما خالفَنا الأوائلُ من معتزلة البصريينَ في إثبات السمع والبصر لله عزَّ وجلَّ ، ووافقونا في إثباتهما للسامع المبصِر منَّا[3]

[دليلُ إثباتِ صفتَيِ السمعِ والبصرِ معنيَينِ زائدَينِ على الذاتِ]

ودليلُنا على الذَّمِّيَّة منهم : أنَّا نجد الحيَّ منَّا يدرك المسموعَ والمرئيَّ في حالٍ ، وقد يوجدان في حالةٍ أخرىٰ وهو لا يدركُهما ، مع كونه حيّاً في الحالتَينِ .

وعلمنا : أنه في حال إدراكِهِ لهما لم يكن إدراكُهُ لهما لحدوثِ نفسه ؛

---

(١) قال قاضي المعتزلة عبد الجبار في « شرح الأصول الخمسة » (ص١٦٨) : (اعلم : أن هـٰذه مسألة خلاف بين الناس :
فعند شيوخنا البصريين : أن الله سميع بصير مدرك للمدركات ، وأن كونه مدركاً صفةٌ زائدة علىٰ كونه حيّاً .
وأما عند مشايخنا البغداديين : هو أنه تعالىٰ مُدرِكٌ للمدرَكات ؛ علىٰ معنىٰ : أنه عالمٌ بها ، وليس له بكونه مدركاً صفةٌ زائدة علىٰ كونه حيّاً ، فعند هـٰذا لا بد من بيان أن المدرك لها بكونه مدركاً صفةٌ ، وأن هـٰذه الصفة إنما يستحقها الواحد منا لكونه حياً ، بشرط صحة الحاسة وارتفاع الموانع) ، وفي كلامه فائدة تسمية الأحوال صفاتٍ عندهم .

(٢) وهو قول أكثر البصريين كما تقدم في النقل عن القاضي عبد الجبار .

(٣) انظر « شرح الأصول الخمسة » (ص١٦٨ ـ ١٦٩) .

لأن نفسَهُ لم تحدث في تلك الحالة ، ولا لبطلان نفسه فيها ؛ لوجود نفسه في حال الإدراك وبعدَها[1] ، فبانَ : أنه إنما أدركَهما لمعنىً حدث فيه ، وسمَّينا ذلك المعنىٰ : إدراكاً ، وفسرناه : بالسمع إن أدرك المسموعَ ، وبالرؤية إن أدرك المرئيَّ ، ولولا حدوثُ هٰذَينِ المعنيَيْنِ فيه لم يكن إدراكُهُ بالمسموع مسموعاً ، والمرئيُّ مرئيّاً في حال إدراكِهِ لهما . . أولىٰ من ألا يدركَهما .

ولأنَّا نثبتُ الحيَّ منَّا وننفي عنه الإدراكَ ، ولا نجوِّزُ أن يكونَ نفيُنا لإدراكه نفياً لعينه ولا لحياته ؛ لوجودنا له حيّاً في حال نفينا عنه الإدراكَ[2] ، فوجب أن يكون ذلك نفياً لمعنىً سواه ؛ وهو الإدراكُ .

فأما قولُهُ : (إن معنى السميعِ البصيرِ : أنه حيٌّ ليست به آفةٌ تمنعُهُ من إدراك المسموع والمرئيِّ إذا وُجِدا)[3] . . يقتضي إثباتَ الإدراك معنىً ؛ لأن المنعَ يقتضي ممنوعاً ، فإذا كان الصَّممُ مانعاً من إدراك المسموع ، وكان العمىٰ مانعاً من إدراك المرئيِّ . . وجب أن يكونَ إدراكُهما معنىً سوىٰ ذاتِ المُدرِك ؛ لأن الممنوعَ بهما ليس هو ذاتَ المُدرِك ؛ لوجود ذاته في حالِ وجود الصَّممِ والعمىٰ ، وفي ذلك دليلٌ : علىٰ أن الممنوعَ بوجود الصَّممِ والعمىٰ معنيان ؛ هما إدراكانِ للمسموع والمرئيِّ ، وأنهما غيرُ ذاتِهِ .

فإن قالوا : العمىٰ والصَّممُ مانعانِ له عن أن يكونَ مُدرِكاً .

---

(١) فالتعليلُ بالذات والصفات النفسية في إثباتهما . . باطلٌ .

(٢) قوله : (لوجودنا له) يعني : لوجودنا إياه .

(٣) انظر « شرح الأصول الخمسة » (ص١٦٨) .

قيل : ما معنىٰ منعِهما عن كونه مُدرِكاً ؟ هل هو مَنْعٌ عن نفسه ، أو عن معنىً سواه ؟ ولا يجوز أن يكونَ مَنْعاً عن نفسه ، فوجب أن يكون المنعُ إنما وقع عن معنىً سواه ؛ وهو الإدراكُ ؛ إذ لا يجوزُ أن يكونَ المنعُ منعاً لا عن شيء .

واستدلَّتِ الذَّمِّيَّةُ علىٰ نفي الإدراكات بأن قالت : لو كان الإدراكُ معنىً لم يخلُ : من أن يكونَ من فعل الله عزَّ وجلَّ في المُدرِك منَّا ، أو من فعلنا .

فإن كان من فعلِ الله عزَّ وجلَّ : صحَّ منه تركُهُ له في الحيِّ الذي لا آفةَ به ، فيُوجَدُ حيٌّ لا آفةَ فيه ، ولا يكونُ مع ذلك مُدرِكاً للمرئيِّ والمسموعِ مع وجودهما بحضرتِهِ بالقرب منه .

وإن كان من فعلِ الإنسان : لم يخلُ من أن يكونَ : مباشِراً ، أو متولِّداً .

فإن كان مباشِراً : جاز ألا يفعلَهُ مع كونه حيّاً لا آفةَ به ، ولا يكونُ مُدرِكاً .

وإن كان متولِّداً : جاز ألا يفعلَ سببَهُ الذي تولَّد منه ، فيصيرُ حيّاً لا آفةَ به ، ولا يكونُ مُدرِكاً .

وزعموا : أن ذلك ممتنعٌ علىٰ جري العادة ، وقالوا : لو جاز وجودُ حيٍّ لا آفةَ به تمنعُهُ من إدراك المسموع والمرئيِّ ، ولا يكونُ مُدرِكاً لهما مع حضورهما بالقربِ منه . . لم يمتنع أن يكونَ بحضرتنا أجسامٌ كثيفة في عِظَم الفِيَلَةِ ، وأصواتٌ هائلةٌ أعظم من صوت الرعد ، ولا نُدرِكَ شيئاً من ذلك ، مع انتفاء الصَّمم والعمىٰ عنَّا ، وذلك معلومٌ استحالتُهُ .

فيقالُ لهم : أما الإدراكُ عندنا : فهو من فعل الله عزَّ وجلَّ في الحيِّ الذي

انتفت عنه الآفةُ المانعةُ من الإدراك ، وإنما لم يَجُز ألا يفعلَهُ في الحيِّ مع انتفاء الآفات عنه . . لاستحالة خلوِّ الحيِّ عن الإدراك وضدِّه[١]

وهـٰذا كما نقولُ نحن وأنتم جميعاً : إن الكونَ الأوَّلَ في الجسم من فِعل الله عزَّ وجلَّ[٢] ، ومع ذلك فلا يجوزُ أن يَخلقَ جسماً ولا يَخلقَ فيه كوناً[٣]

وليس لقائل أن يقولَ : لو كان الكون الأوَّلُ من فِعل الله عزَّ وجلَّ . . جاز ألا يفعلَهُ في الجسم مع وجود الجسم ، بل لا بدَّ من فعله فيه ؛ لاستحالة وجود الجسم عارياً من الأكوان[٤]

كذلك لمَّا استحالَ عندنا وجودٌ في حالٍ من الإدراك وضدِّهِ . . استحالَ ألا يفعلَ الله الإدراكَ في الحيِّ الذي ليس فيه ضدُّ الإدراك ، ومتىٰ لم يفعل فيه إدراكاً . . وجب أن يكونَ قد فعل فيه ضدَّهُ .

وأما تجويزُ أجسامٍ كثيفة وفِيَلَةٍ عظام بحضرتنا من غير رؤيتنا لها . . فالذي آمنَنا منه : رؤيتُنا للهواء في الأمكنة التي بحضرتنا ، فلو كانت فيها أجسامٌ كثيفةٌ . . لَمَا رأينا فيها الهواءَ ؛ لأن الهواءَ مع جسمٍ آخرَ لا يجتمعان في مكان واحد .

---

(١) إذ قبولُ صفات الإدراك أو عدمُها في الحيِّ . . صفة نفسية له ؛ كقبول الجسم الأعراضَ وأضدادَها مع استحالة الانفكاك عنها ؛ إذ ذاك القبول صفة نفسية له أيضاً .

(٢) باتفاقٍ ، فلا مباشرة ، ولا تولد .

(٣) لأن الأكوان أعراضٌ لا ينفك عنها حادث . انظر « المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين » (ص٦٢) ، و« شرح الأصول الخمسة » (ص٩٦) .

(٤) انظر « شرح الأصول الخمسة » (ص١١١) .

علىٰ أنه ليس كلُّ ما جاز كونُهُ وجبَ الشكُّ في كونه ؛ ألا ترىٰ أنه جائزٌ ممكنٌ أن يكونَ الناسُ الغائبون عنَّا في البلدان النائيةِ قد ماتوا كلُّهم في هـٰذه الساعة، ولا يجوز أن نشُكَّ الآن في بقاء جماعة منهم وحياتِهم ؟! بل نعلمُ بالضرورة أن الحيواناتِ كلَّها لم تمتِ الآن وإن كانت غائبةً عنَّا ، وكان موتُها في وقت واحد جائزاً، ولـٰكنَّا نعلمُ بالضرورة خلافَ ما يجوز علىٰ نقض العادة[1] .

وكذلك يجوزُ عندنا وعندَهم : تغيُّرُ الأشباه والأشخاص ، وأن يُلقَىٰ شَبَهُ زيد علىٰ عمرو ، ثمَّ لا يلزمُنا أن نشكَّ فيمن رأيناه اليومَ ورأيناه أمسِ فنقولَ : لعله غيرُ الذي رأينا أمسِ ، وقد خُلِقَ فيه صورةُ من رأيناه أمسِ ، بل نعلمُ بالضرورة خلافَ ما أجزناه فيه بنقض العادة[2]

وكذلك جائزٌ علىٰ نقض العادة : حضورُ أجسام كثيفةٍ بحضرتنا ، وإن لم يَخلق الله عزَّ وجلَّ فينا رؤيتَها من غير عمىً فينا ، بل يخلقُ فينا رؤيةَ غيرها من الأجسام والأعراض ، ولـٰكنَّا نعلمُ بالضرورة الآن أنه لم يفعل ذلك ، وقضينا بعلم الضرورةِ علىٰ خلاف ما جاز نقضُ العادة به ، والله أعلم .

❁ ❁ ❁

---

(١) وهـٰذه عبارة حريَّةٌ بالعناية ، وهي مؤسسة على التفريق بين الجواز والوقوع ؛ فليس كلُّ جائز واقعاً ، وعلى اعتبار الأسباب العادية ؛ فهي وإن لم تكن مؤثرة بذاتها إلا أن الشرع اعتبرها ، وبنى الخطاب الشرعي عليها ، ولم يعطِّل صلتها مع مسبباتها إلا لحكمة ؛ كمعجزة وكرامة وفتنة ونحو ذلك ، فمن ظنَّ ارتباطها محضَ عبثٍ فهو صاحب هوس .

(٢) فإن وقع لنا خبرٌ صادق من خالق كلِّ شيء أن مثل هـٰذا قد وقع ، وأُلقِي شبهُ فلان على فلان . . آمنا وصدَّقنا من حيث عصمةُ الخبر ، لا عبثاً بالأسباب واستهزاءً بارتباطاتها مع مسبَّباتها ، وبهـٰذا تعلم : أن أهل السنة قد وُفِّقوا في التعامل مع الأسباب والشروط العادية ، فلا هم عطَّلوها ، ولا هم ألَّهوها .

الفصل الثالث
في بيان فاعل (البصر) و (الإدراك)

اختلفَ المثبتونَ للإدراك بالسمعِ والبصرِ معنيينِ في أن له فاعلاً[1] :

[مذهبُ ثمامةَ بن الأشرسِ في فاعلِ الإدراكِ]

فقال قومٌ من القدريَّة : إنه فِعلٌ متولِّدٌ لا فاعلَ له أصلاً[2] ، وكذلك زعمَ الأفعالَ المتولِّدةَ كلَّها لا فاعلَ لها .

وعلىٰ هٰذا القول : يكون ذهابُ الحجرِ عند الدفع ، والسهمِ عند الرمي ، والإدراكُ عند فتح العين ، والإصغاءُ بالآذان ، ونحوُ ذلك . . حوادثَ لا مُحدِثَ لها .

وإلىٰ هٰذا القول ذهب ثمامةُ بن أشرسَ النميريُّ ؛ وهو زعيمُ المعتزلة في أيام المأمون[3] ، وهو الذي قتلَهُ بنو خزاعةَ بمكَّةَ بين الصفا والمروة من أجل

---

(١) قوله : (معنيين) منصوب على الحالية من السمع والبصر ، والخلافُ جارٍ في الحوادث ، لا في القديم سبحانه كما لا يخفىٰ .

(٢) قوله : (لا فاعل له أصلاً) صفة لازمة علىٰ مذهبهم ؛ لأن كل متولِّدٍ لا فاعل له ، وإنما ذكر ذلك للبيان والتأكيد .

(٣) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٤٠٧) ، وهو من كبار تلامذة العلاف ، مات سنة (٢١٣هـ) ، وعبارة المصنف في « الفرق بين الفرق » (ص١٧٢) : (وكان زعيمَ =

بدعتِهِ ، ومن أجل سعيِهِ في دم أبي أحمد الخزاعيِّ المَرْوَزيِّ[1]

وقال الباقون من مثبتي الإدراك : إنه حادثٌ له مُحدِثٌ أحدثَهُ ، واختلفوا في مُحدِثه :

[مذهبُ مَعْمرٍ في فاعلِ الإدراكِ]

فقال معمرٌ : إنه فِعلٌ من الجسم المُدرِكِ ، وبناه علىٰ أصله في دعواه : أن الأعراضَ كلَّها من فعل الأجسام ، وأن الله عزَّ وجلَّ ما خلق حياةً ولا موتاً ، ولا صحةً ولا سقماً ولا عافيةً ، ولا لوناً ولا طعماً ، ولا رائحةً ولا صوتاً ، ولا قدرةً ولا علماً ، ولا لذةً ولا ألماً ، ولا عرضاً من الأعراض .

= القدرية في زمان المأمون والمعتصم والواثق ، وقيل : إنه هو الذي أغوى المأمون بأن دعاه إلى الاعتزال) .

(1) وعبارة المصنف في « الفرق بين الفرق » (ص١٧٥) : (وأما ثمامة : فإنه خرج إلىٰ مكة ، فرآه الخزاعيون بين الصفا والمروة ، فنادىٰ رجل منهم فقال : يا آل خزاعة ؛ هٰذا الذي سعىٰ بصاحبكم أحمد بن نصر وسعىٰ في دمه ، فاجتمع عليه بنو خزاعة بسيوفهم حتىٰ قتلوه ، ثم أخرجوا جيفته من الحرم ، فأكلته السباع خارجاً من الحرم) .
فقوله : (أبي أحمد) تصحيف وقع في جميع النسخ معاً ، وإنما هو أبو عبد الله أحمد بن نصر الخزاعي، المتوفىٰ سنة (٢٣١هـ) . انظر « البداية والنهاية » (١٠/ ٣٠٣).
وبالغَيْبة عن سنوات الوفاة نقلَ المصنفُ هٰذا الخبر عن « تاريخ مرو » وأثبته مقرّاً له ، وهو محالٌ ؛ إذ ثمامة توفي قبل الخزاعي بتسع عشرة سنة ، وقد نقل ابن الجوزي هٰذا الخبر بعينه في « المنتظم » (١٠/ ٢٥٥) عن الإمام المصنف وأَمَرَّهُ دون تنبيهٍ ، ولذلك قال الحافظ ابن حجر في « لسان الميزان » (٢/ ٣٩٩) بعد إيراد هٰذه الحكاية : (وفيها تناقضٌ ؛ لأن قتل أحمد بن نصر تأخَّر بعد ذلك بدهر طويل ؛ فإنه قتل في خلافة الواثق سنة بضع وعشرين ، وكيف يقتل قاتله سنة ثلاث عشرة ؟! والصواب : أنه مات سنة ثلاث عشرة ، ودلَّت هٰذه القصة علىٰ أن ابن الجوزي حاطب ليل ، لا ينقد ما يحدِّث به) .

قال : وما حدث من العرض في الأجسام فهي أفعالٌ للأجسام ؛ فاللونُ والطعمُ والرائحةُ وكلُّ فعلٍ سوى الاختياريَّة . . من فِعلِ الأجسام بطباعِها[1]

وأن الحيَّ فَعلَ الحياةَ لنفسه ، وكذلك القادرُ والسميعُ والبصيرُ فَعلَ القدرةَ والسمعَ والبصرَ لنفسه .

وأن الحدوثَ عرضٌ من فعل المُحدَثِ ، وكذلك ذهابُ الحجر والسهم في الجوِّ فِعلٌ لهما بطباعهما .

وإنما يفعل الحيُّ باختياره بعضَ ما يريده ؛ من قيامٍ وقعودٍ وأكلٍ وشُربٍ ونحو ذلك ، **فأما ما لم يكن من الأعراض بالاختيار** . . فهو من فِعلِ الجسم باختياره[2]

ونتيجةُ هـٰذا القولِ : أن الله عزَّ وجلَّ ما أنعمَ علىٰ أحدٍ بحياةٍ ، ولا صحَّةٍ ، ولا علمٍ ، ولا قدرةٍ ، ولا لذةٍ ، ولا سمعٍ ، ولا بصرٍ .

وزعم هـٰذا القائلُ أيضاً : أن المتحرِّكَ إذا تحرَّكَ فإنما يتحرَّكُ بمعنىً هو الحركةُ ، وأن الحركةَ إنما صارت حركةً لمعنىً ، وذلك المعنىٰ متعلِّقٌ بمعنىً ، ثمَّ كذلك لا إلىٰ نهاية .

وكذلك قولُهُ في كلِّ عرضٍ وتعلُّقِهِ بعرضٍ آخرَ لا إلىٰ نهاية ، فأجاز

---

(١) وزعم أن الله سبحانه إنما يفعل التلوين والإحياء والإماتة ؛ لأنها ليست بأعراض عنده ، والله تعالىٰ عنده لا يفعل عرضاً ، ولا يوصف بالقدرة علىٰ عرض . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٤٠٥ ـ ٤٠٦) .

(٢) كذا في جميع النسخ ، فليتأمل .

حدوثَ معانٍ لا نهايةَ لها في وقتٍ واحدٍ في جسمٍ واحدٍ ، بل في جوهرٍ واحدٍ .

وهٰذا القائلُ من زعماء المعتزلةِ وشياطينِهم الذين علَّموهم الضلالَ .

وقد التحقَ في هٰذا القول بمن قال من الدهريَّة الأزليَّة بحوادثَ لا أوَّلَ لها ، بل الأزليَّةُ أمثلُ قولاً منه ؛ لأنها أثبتَتْ حوادثَ لا أوَّل لها قد حدثَتْ شيئاً فشيئاً بعضُها قبلَ بعض ، ولم يجيزوا حدوثَ حوادثَ لا نهايةَ لها في مكانٍ واحدٍ ، وأجاز معمر بحكمته ـ وانتسب بزعمه إلى العدل والتوحيد ـ حدوثَ معانٍ لا نهايةَ لها ولا أوَّل لها في وقتٍ واحدٍ في محلٍّ واحدٍ ! هٰذا مع قوله : إن الأجسامَ محصورة في العدد !

ونتيجةُ هٰذا المذهب : أن أفعالَ الله محصورةٌ متناهيةٌ ، وأفعالَ الأجسام من الأعراض غيرُ محصورةٍ ولا متناهيةٍ ، وما وُجِدَ من مقدوراتِ الله عزَّ وجلَّ متناهيةٌ ، وما وُجِدَ من مقدورات الأجسام غيرُ [متناهٍ][1] ، وما وُجِدَ من أفعالها بالطبائع غيرُ متناهيةٍ !

فالأجسامُ إذاً علىٰ هٰذا المذهب أقدرُ من صانعها ، وأكملُ منه في الفاعليَّةِ ، وأكثرُ منه بدائعَ وأفعالاً ! تعالى الله عن هٰذا القول علوّاً كبيراً .

[مذهبُ النظَّامِ في فاعلِ الإدراكِ]

وقال آخرون من المعتزلة : لسنا نقولُ كما قال هٰؤلاء ، ولٰكنَّا نقولُ : إن الله عزَّ وجلَّ فعلَ الإدراكَ عند فتحِ الفاتح بصرَهُ ، مع ارتفاع الموانعِ ، واتصالِ الضياء بين الرائي والمرئيِّ ، ومحاذاةِ المرئيِّ للرائي وقربه منه . .

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (متناهية) .

بإيجاب خِلْقةِ الرائي ، وأنه هو الذي فعلَ ذهابَ الحجر عند دفع الدافعِ له بإيجاب خِلْقتِهِ ؛ لذهابه عند الدفع ، وكذلك القولُ في تصاعده إذا صَعِدَ ، وفي انحداره إذا انحدر ، وفي ذهاب السهمِ عند الإرسالِ ، وكذلك قالوا في جميع المتولِّدات .

وهـٰذا قولُ إبراهيمَ النظَّام ومن تبعه من القدريَّة[1]

وهـٰؤلاء مصيبونَ في قولهم : إن الجسمَ لا يفعلُ في غيره فعلاً[2] ، وفي قولهم : إن المتولِّداتِ من فعل الله ، وبذلك نَقولُ .

إلا أنهم أخطؤوا في دعواهم : أن الله عزَّ وجلَّ فعلَ هـٰذه المتولِّداتِ بإيجاب خِلْقة الجسم الذي فَعلَهُ فيه له ، بل قلنا : إنه فَعلَهُ اختراعاً من غير أن تكونَ خِلْقةُ الجسم سبباً في وجوب حدوث هـٰذا المتولِّد فيه[3]

[مذهبُ بشرِ بن المُعتَمِرِ في فاعلِ الإدراكِ]

وقال آخرون من المعتزلة في الإدراكات وسائرِ المتولِّدات عندَهم ، وفي حدوثِ الألم عند الضرب ، وحدوثِ البياض في الناطف عند

---

(١) وكان يقول : إن الله سبحانه خلق الأجسام ضربة واحدة ، وإن الجسم في كل وقت يخلق ؛ لأن الله تعالىٰ ـ علىٰ مذهبه ـ طبع الحجر مثلاً إذا دفعه دافع أن يذهب ، وكذلك سائر الأشياء المتولدة . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٤٠٤) .

(٢) والنظام كان يقول : لا فعل للإنسان إلا الحركة ، وأنه لا يفعل الحركة إلا في نفسه . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٤٠٣) ، وقوله : (مصيبون) لأن من خصائص القدرة الحادثة أن أثرها يكون في محلِّها ، بخلاف القدرة القديمة التي أثرها لا في محلِّها .

(٣) إذ المتولِّدُ في نفسه فعلٌ ممكن ، والقدرة الأزلية متسلطة علىٰ كل ممكن ، والممكن لا يكون إلا ذاتياً ، وإلا للزم انقلاب الحقائق .

سَوْطِهِ[1] ، وفي خروجِ الروحِ عند وجأة الواجئ[2] ، وفي حدوثِ الطَّعمِ في الخَبيصِ[3] ، وسائرِ الطعوم في أنواع الطبيخِ ، وفي حدوثِ الصحَّةِ والراحةِ في الجوارح بعدَ الجَبْرِ ، وفي حدوثِ العلم بالألم عند الضربِ ، وفي إدراكات الحواسِّ كلِّها : إنها كلَّها أفعالُ مَنْ فَعلَ أسبابَها ، فإذا كانت أسبابُها من الإنسان . . فهي من فعلِ الإنسان ، وإن كانت أسبابُها من فعل الله عزَّ وجلَّ . . فهي أيضاً من فعله .

وهـٰذا قولُ بشرِ بن المعتمر ومن تبعَهُ من المعتزلة[4]

[مذهبُ أبي الهذيلِ العلَّافِ في فاعلِ الإدراكِ]

وقال آخرون منهم في المتولِّدات : إنها فعلُ الأحياء منَّا إذا فعلوا أسبابَها ، إلا أن العبادَ لا يفعلون إلا ما يعلمون كيفيَّتَهُ وقد أحدثوا سببَهُ ، والإنسانُ لا يفعلُ في غيره إلا بأن يماسَّهُ أو يماسَّ ما ماسَّهُ .

وأنكر أن يفعلَ الإنسانُ في غيره لوناً ، أو طعماً ، أو رائحةً ، أو إدراكاً ، أو حرارةً ، أو برودةً ، أو رطوبةً ، أو يبوسةً ، أو لذَّةً ، أو علماً في غيره ، أو إرادةً في غيره[5] .

---

(1) السوطُ : خلط الشيء بعضه ببعض ، وسوَّطه تسويطاً : خلطه . انظر « مختار الصحاح » (س و ط) .

(2) الوجء : الضرب بالسكين في أي موضع . انظر « المصباح المنير » (و ج أ) .

(3) الخبيص : حلواء معمولة بتمر وسمن . انظر « تاج العروس » (خ ب ص) .

(4) وزعم بشر : أن الإنسان يفعل في غيره بسببٍ يحدثه في نفسه ، ويفعل في نفسه أفعالاً متولدة وأفعالاً غير متولدة . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٤٠٢) .

(5) وقال : إن هـٰذه كلها من فعل الله تعالى . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٤٠٢) .

وهـٰذا قولُ أبي الهذيل .

وقد وافقَنا : فيما منعَ أن يكونَ الإنسانُ فاعلاً له .

وخالفَنا : في المتولِّدات .

واجتمع قولُنا وقولُ أبي الهذيل : في أن الله عزَّ وجلَّ قادرٌ علىٰ أن يجمعَ بين النار والقُطنِ ، ولا يفعلَ في القطن احتراقاً بالنار ، وعلىٰ أن يجمعَ بين الحجر والجوِّ ، ولا يُحدِثَ في الحجر صعوداً ولا هبوطاً[1] .

[مذهبُ الصالحيِّ في فاعلِ الإدراكِ]

وقال آخرون من المعتزلة : إن إدراكَ المُدرِك عند فتح البصر وسائرِ الإدراكات ، وذهابَ الحجرِ والسهمِ عند الدفع والرمي ، وانقطاعَ الشيءِ عند الضرب ، وسائرَ ما يسمِّيه المخالفون لنا متولِّداً . . أفعالُ الله عزَّ وجلَّ يخترعُها اختراعاً ، وإن شاء ألا يفعلَها مع حدوث ما ذكرناه ؛ من فتح البصر والضرب وسائر ما ذكرناه . . لم يفعلها .

وهـٰذا القولُ مذهبُ الصالحيِّ[2]

وهو موافقٌ لقولنا ؛ إلا أن الخلافَ بيننا وبينَهُ : أنا لا نجيزُ حدوثَ

(١) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣١٢) .

(٢) ذكر الإمام الأشعري في « مقالات الإسلاميين » (ص٤٠٦ـ٤٠٧) بعد نقل قوله هـٰذا : (بلغني أنه قيل له : فما تنكر أن تكون في هـٰذا الوقت بمكَّةَ جالساً في قبَّة قد ضُربت عليك وأنت لا تعلم ذلك ؛ لأن الله سبحانه لم يخلق فيك العلم به ، هـٰذا وأنت صحيح سليم غير مَؤُوف ؟! قال : لا أنكر ، فلُقِّبَ بقُبَّة) ، وقد سبق تعليقاً أن أهل السنة يقولون بعين هـٰذا الإمكان ، إلا أنهم لا يجحدون ضرورة الحسِّ بظنِّ الوهم .

الإدراكِ والعلم في الميِّت ، وأجاز الصالحيُّ حدوثَ الإدراك والعلم والقدرة مع الموتِ[1]

[كلُّ ما سواهُ تعالىٰ فعلُهُ وخَلْقُهُ]

وأجمع أصحابُنا : علىٰ أن الإدراكاتِ كلَّها من فعل الله عزَّ وجلَّ ، وأنه ليس شيءٌ منها فِعلاً للإنسان ، ولا كسباً له[2] ، إلا أن العبارةَ منهم اختلفت فيها :

فقال أبو العباس القلانسيُّ [فيها] وفي سائر المتولِّدات[3] : (إنها فعلُ الله عزَّ وجلَّ بإيجاب الطبيعة) ؛ يعني : طبيعةَ الجسم ، وهـٰذا قولُ برغوثٍ وأكثرِ النجَّاريَّةِ[4]

---

(١) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٤٠٦) ، وقد تقدم ذلك (١/ ٣١١) ، وأهل السنة قالوا بأن الإدراك أيّاً كان من شأنه تصحيح صفة الحياة ، وبه تعلم : أن سؤال الملكين للميت وجوابه لهما ، ونعيم أو عذاب القبر ، وردَّ السلام من قبل الميت . . كلُّ ذلك مع وجود نوع حياة قطعاً .

(٢) لأن الكسب مقرون بالاختيار ، وإدراك المدرَكِ لا يتوقف على اختيار المدرِك .

فإن قيل : أفلا يحاسب على النظرة الحرام عقاباً ، وعلى النظرة الحلال ـ كالنظر إلى الكعبة مثلاً ـ ثواباً ؟

فالجواب : كسبُهُ في توجيه هـٰذا الإدراك فقط ، وهـٰذا التوجيه والإدراك من بعده هما من فعل الله تعالىٰ وحده ، ولا تتعلق القدرة الحادثة به .

(٣) قال الإمام الصفار في « تلخيص الأدلة » (ص٢٩١) بعد إيراده قول القلانسي : (يريد به أن يحدث بقوة فعل الفاعل الذي يخلق الله فيه) ، وما بين المعقوفين في جميع النسخ : (فيهما) .

(٤) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٢٨٤) ، وبرغوث : هو محمد بن عيسىٰ ، وإليه تنسب البرغوثية ؛ قال الإمام المصنف في « الفرق بين الفرق » (ص٢٠٩) : (كان=

وقال شيخنا أبو الحسن الأشعريُّ ـ رحمه الله ورضي عنه ـ وأكثرُ أصحابنا : إنها أجمعَ فِعلُ الله عزَّ وجلَّ ، من غير أن يكون لطبعِ الجسم ولا لخليقتِهِ فيها تأثيرٌ[1] .

[الردُّ علىٰ قولِ ثمامةَ في فاعلِ الإدراكِ]

فأما الكلامُ علىٰ ثمامةَ في دعواه أفعالاً لا فاعلَ لها : فيلزمُهُ عليه مثلُ ذلك في جميع الأفعال ؛ لأنه إذا صحَّ وجودُ فعلٍ لا من فاعلٍ . . لم يكن لنا أمانٌ من وقوع سائرِ الأفعالِ لا من فاعلٍ .

فيقالُ حينئذٍ لثُمامةَ : ما دليلُكَ علىٰ أن للأجسام فاعلاً أحدثها واخترعها ؟

فإن قال : دليلُهُ : أنه لو جاز حدوثُ جسم لا من مُحدِث . . لجاز حدوثُ كتابة لا من كاتب ، وحدوثُ إرادة لا لمريدٍ ولا من مريدٍ .

قيل له : ما أنكرت أيضاً أنه إن جاز عندك حدوثُ بعض الأفعالِ لا من فاعل . . جاز حدوثُ بعضِ الإرادات لا لمريد ، وحدوثُ بعض الكتاباتِ لا من كاتب ؟!

= علىٰ مذهب النجَّار في أكثر مذاهبه ، وخالفه في تسمية المكتسب فاعلاً ، فامتنع منه ، وأطلقه النجار ، وخالفه أيضاً في المتولِّدات ؛ فزعم أنها فعل لله تعالىٰ بإيجاب الطبع ؛ علىٰ معنىٰ أن الله تعالىٰ طبع الحجر طبعاً يذهب إذا دُفع ، وطبع الحيوان طبعاً يألم إذا ضُرب ، وقال النجار في المتولِّدات بمثل قول أصحابنا فيها : إنها من فعل الله تعالىٰ باختيارٍ ، لا طَبْعٍ من طبع الجسم الذي سمَّوه مولِّداً) .

(1) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٧٦) .

ويقالُ له : إذا قلتَ : لا بدَّ للأجسام من مُحدِث ، والمتولِّداتُ لا مُحدِثَ لها ، مع اشتراك الجميع في الحدوث. . فما المَفْصِلُ بينك وبين من عكس قولَكَ فقال : يصحُّ حدوثُ الأجسام لا من مُحدِث ، ولا يصحُّ حدوثُ المتولِّدات إلا من مُحدِث ؟!

وكلُّ قول لا يصحُّ معه الاستدلالُ علىٰ إثبات صانع للأجسام. . فهو قولٌ فاسدٌ مناسبٌ لقول الدهريَّة .

[الردُّ علىٰ معمرٍ في فاعلِ الإدراكِ]

وأما قولُ مَعْمرٍ : (إن الإدراكَ والأعراضَ كلَّها أفعالٌ للأجسام) : فما ذكرناه من التشنيع عليه فيه دَلالةٌ علىٰ فساد قوله ؛ ولأن الدليلَ قد دلَّ عندنا علىٰ أن الجواهرَ والأجسامَ كلَّها جنسٌ واحدٌ .

وإذا صحَّ هـٰذا الأصلُ : لم يكن بعضُ الأجسام بأن يفعلَ الإدراكَ ، وبعضُها بأن يفعلَ الحياةَ والقدرةَ والعلمَ. . أولىٰ من بعضٍ ؛ لأنها كلَّها من جنس واحد ، فلمَّا اختصَّ حدوثُ الإدراكِ والحياةِ في بعضها دون بعض. . دلَّ علىٰ أن الفاعلَ لهما فيه غيرُهُ دونَهُ .

ولأن قولَ معمر ينقضُ عليه الاستدلالَ علىٰ أن صانعَ العالم حيٌّ قادرٌ عالمٌ ؛ لأنه إذا أجاز وقوعَ الحياةِ والقدرةِ واللونِ وأكثرِ الأفعال المُحْكَمةِ من الجسم بطبعه دونَ اختياره. . لم يأمن أن يكونَ صانعُ العالَم قد أحدث العالَمَ مع إحكامه وإتقانه بالطَّبْعِ ، من غير أن يكونَ قادراً عليه أو عالماً به ، وهـٰذا يؤدِّي إلىٰ نفي كونه عالماً قادراً حيّاً ، أو إلىٰ قول من أضاف

حدوثَ تركيب العالم إلى الطبائع الأربع[1]

ولأنه مقرٌّ معنا بحُجَّة القرآن ، وقد قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ ﴾ [النحل ٧٨] ، وفي هذه الآية دَلالةٌ على إبطال قول من نفى أن يكونَ السمعُ والبصرُ معنيينِ[2] ، كما ذهب إليه أبو هاشم[3] ، ودَلالةٌ على إبطال قول مَعْمر : إن الله عزَّ وجلَّ لم [يَخلقْهما][4]

وفي قوله مع هذا كلِّه : قطعُ وجوبِ شكرنا لله عزَّ وجلَّ على السمع والبصر ؛ لأن أحداً لا يستحقُّ الشكرَ على ما لم يُنعِم به .

وقد نصرَ ابنُ الراونديِّ في كتابه الذي صنفه في « الإدراك » قولَ من يقول : إن الإدراكَ فعلُ المُدرِك ، واستدلَّ عليه : بأن الإنسانَ قد يُمنَعُ عن الإدراك بسَتْرِ الأبصار وسدِّ الآذان والأنف ونحوِ ذلك[5] ، ولا يجوزُ أن يكونَ ممنوعاً إلا من فِعْلِهِ ، كما لا يجوزُ أن يكونَ عاجزاً إلا عن فِعْلِهِ .

فيقال له : لِمَ قلت : إنَّا لا نُمنعُ من فعل غيرنا ؟ ولِمَ قلت : إن الإنسان ممنوعٌ من الإدراك ؟

---

(١) تقدم قولهم (١/ ٣٢١) ، وقال الإمام الأشعري في « مقالات الإسلاميين » (ص٣٨٢) : (وتحقيق قول أصحاب الطبائع : أن الإدراك فعلٌ لمحله الذي هو قائم به ، وهم أصحاب معمر) .

(٢) لكونهما مجعولين ، والمانعون تأوَّلوهما بالاعتبارات التي هي من متعلقات العلم ، والاعتبارات غير مجعولة .

(٣) تقدم بيان مذهبه والرد عليه (١/ ٢٢٦ ، ٣٩٠) .

(٤) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (يخلقها) .

(٥) وهذا منهم خلطٌ بين الشروط العادية والشروط العقلية ؛ إذ الشرطُ العادي قد يتخلَّف مع ثبوت مشروطه ، بخلاف الشرط العقلي ، وأهل السنة لا يمنعون من وجود هذه الإدراكات مع نفي هذه الشروط ؛ لأنها عادية وليست بعقلية .

ثمَّ يقالُ له : لم تَنفصِلْ ممَّن قال : (إن الإدراكَ يجبُ أن يكونَ مراداً للمُدرِك أو إرادةً له) بمثل استدلالك ؛ وذلك أن الإنسانَ كما لا يكونُ ممنوعاً إلا عن فعله . . كذلك لا يكونُ ممنوعاً إلا عن مراده أو إرادته ، فإذا صار ممنوعاً عن الإدراك بسدِّ الآذانِ وسَترِ العينِ . . وجب أن يكونَ ممنوعاً عن اختياره وإرادته ، أو عن مختاره ومراده ، ولا يجوزُ أن يكونَ ممنوعاً عن مُرادِ غيرِهِ ، كما لا يجوزُ أن يكون عاجزاً عن مراد غيره ، وهٰذا يوجبُ عليك أن يكونَ الإدراكُ اختياراً للمُدرِك منَّا كما أوجبت أن يكونَ فعلاً له .

فإن أجزتَ أن يكونَ ممنوعاً لا من اختياره ولا من مُراده . . فما أنكرتَ أن يكونَ ممنوعاً لا من فعله ؟!

ويقال له : كما يُمنعُ الإنسانُ عندك عن الإدراك بسدِّ الآذان وسَترِ العيون . . كذلك قد يُمنعُ عن القدرة بالعجز ، وعن الحياة بالموت ، فقل : إن الحياةَ والقدرةَ فعلُهُ ؛ فإن الممنوع لا يُمنعُ إلا من فعله !

فإن أبىٰ ذلك : أبطلَ علَّتَهُ .

وإن أجابَ إلىٰ أن القادرَ هو الفاعلُ لقدرته وحياته . . قيل : هل فَعَلَهما بقدرةٍ ، أو بطبْعِهِ وعينِهِ ؟

فإن قال : فَعَلَ القدرةَ والحياةَ [بعينه] وطَبْعِهِ[1] . . وجب ألا تُوجدَ عينُهُ إلا وهي حيٌّ قادرٌ ، وذلك خلافُ حاله .

وإن قال : إن الإنسانَ يفعلُ الحياةَ والقدرةَ بحياة وقدرة له قبلَهما . . لزمه

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (لعينه) .

في الحياة الثانيةِ والقدرة الثانيةِ مثلُ ذلك ، حتىٰ يتعلَّقَ بما لا نهايةَ له من الحياة والقدرة .

وإن قال : فَعَلَ الحياةَ والقدرةَ لا بطبعه ولا بحياةٍ وقدرةٍ .

قيل : إذا جاز حدوثُ الحياة والقدرة لا من حيٍّ قادرٍ.. فهلَّا جاز حدوثُ جميع الحوادث لا من مُحدِثٍ قادرٍ حيٍّ ؟! وما يؤمنُكَ أن يكونَ جميعُ من تظهرُ منهم الأفعالُ الحِكَميةُ أمواتاً ليس فيهم حيٌّ قادرٌ ؟!

وقيل له : أخبِرْنا عن الإنسان : أهو عاجزٌ عن فعلِ الأجسام ، أو قادرٌ عليها ؟

فإن [قال][1] : هو عاجزٌ عنها .

قيل : فهو عاجزٌ عن فعل غيره ، فما أنكرتَ من كونه ممنوعاً من فعل غيره ؟!

وإن قال : ليس هو عاجزاً عنها ولا قادراً عليها ؛ لأنها ليست من فعلِهِ .

قيل له : ما أنكرتَ أن الإنسانَ غيرُ عاجزٍ عن فعل الإدراكِ ولا قادرٍ عليه ولا ممنوعٍ منه لأنه ليس من فعله ؛ فلا يصحُّ كونه ممنوعاً عن فعلِ غيرِهِ ، ولا قادراً علىٰ فعل غيرِهِ ؟![2]

[الردُّ على النظَّامِ في فاعلِ الإدراكِ]

وأمَّا قولُ النظَّام : (إن الإدراكَ وسائرَ المتولِّدات فِعْلُ الله عزَّ وجلَّ بإيجاب الخِلْقَةِ لها) :

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (قالوا) .

(٢) العبارة قلقة ، فتأمل .

فإن أرادَ بإيجاب الخِلْقَةِ : كونَ الخِلْقَةِ علَّةً [لها][(١)] . . لزمَهُ : ألا تُوجدَ الخِلْقَةُ إلا مُوجِبةً لها ؛ لأن العللَ لا تسبقُ معلولاتِها .

وإن أراد به : أن الخِلْقَةَ سببٌ [لها][(٢)] . . فهو لا يقول بتولُّدِ الأفعال عن الأسباب .

وإن أراد به : أنها حالَّةٌ في الخِلْقَةِ ، أو فيما يشبه الخِلْقَةَ . . لزمَهُ : أن تكونَ كلُّ حركة للجسم فِعلاً لله عزَّ وجلَّ بإيجاب الخِلْقَةِ لها ؛ لأن الحركةَ أيضاً حالَّةٌ [فيها][(٣)]

وإن أراد : أن الخِلْقَةَ هي الفاعلةُ لها . . فهـٰذا هو الشركُ الذي فرَّ منه ، وقد شاركَ مَنْ قال : بأن المتولِّداتِ لها فاعلٌ غيرُ الله عزَّ وجلَّ[(٤)]

فما معنىٰ قوله : إن الله عزَّ وجلَّ خالقُها بإيجاب الخِلْقة ؟!

[الردُّ علىٰ برغوثٍ المعتزليِّ والإمامِ القلانسيِّ في فاعلِ الإدراكِ]

وأما قولُ من قال بقول برغوثٍ والقلانسيِّ في إيجاب الطَّبعِ لهما . . فيقال لهم : ما أردتم بالطبع ؟

فإن أرادوا به : الخِلْقَةَ . . كان الكلامُ عليهم كالكلام على النظَّام .

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (له) ، والضمير راجع على الإدراك والمتولدات .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (له) ، والضمير راجع على الإدراك والمتولدات .

(٣) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (فيه) .

(٤) وهو قول معمر حيث نسب فعل المتولدات للأجسام ، وقول بشر بن المعتمر فيما كان أسبابه من فعل الإنسان ، كما مر (١/ ٦٢٦ ، ٦٢٩ ـ ٦٣٠) .

وإن قالوا : هو غيرُ الخِلْقة .

قيل : أهو جسمٌ ، أو عرضٌ ؟

فإن قالوا : هو جسمٌ . . لزمهم أن يكونَ الله عزَّ وجلَّ فَعَلَ إدراكَنا للجسم بجسمٍ آخر ، وذلك خلافُ قولهم .

وإن قالوا : هو عرضٌ . . فهم لا يقولون : إن الله عزَّ وجلَّ يفعلُ عرضاً بعرضٍ يحدثُهُ في غيره .

[قولُ ابنِ الراونديِّ في فاعلِ الإدراكِ ، والردُّ عليهِ]

وكان ابنُ الراونديِّ يقول : (إن الإدراكَ من فعل المُدرِك بطبعه) ، واستدلَّ علىٰ أنه طِباعٌ فيه ، وأنه يقع بطِباع المُدرِك : بأنه خاصيَّةُ الحيِّ التي تَفْصِلُ بينه وبين المَوَات[1] ، وخاصيَّةُ الشيء لا تفارقُهُ ما دام منفصلاً ممَّا خصَّته منه .

فيقال له : لِمَ زعمتَ أن الإدراكَ خاصيَّةُ [الحيِّ][2] التي بانَ بها من المَوَات ؟ وما دليلُكَ علىٰ هٰذا ؟ أليس الإنسانُ قد يُغمىٰ عليه أياماً حتىٰ لا يُحسَّ شيئاً ، فهل يُدرِك في تلك الحالة ؟!

فإن قال : نعم . . كابرَ وطُولِبَ بالدَّلالة عليه .

وإن قال : لا . . أبطلَ قولَهُ : إن الإدراكَ من خاصيَّة الحيِّ التي بها بان من المَوات .

---

(١) المَوات : ما لا روح فيه . انظر « مختار الصحاح » (م و ت) .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (للحي) .

وإن أراد بقوله : إنه من خاصيّة الحيِّ . . أن الإدراكَ لا يكونُ إلا من حيٍّ[1] .

فإن قالوا : قد يخلو الحيُّ منهما في حالِ نومه وإغمائه .

قيل : وقد يخلو من الإدراك في حال إغمائه .

ويقالُ له : لِمَ قلت : إن الحيَّ لا يكون إلا حسَّاساً مُدرِكاً ؟

فإن قال : لأنه لو جاز وجودُ حيٍّ غيرِ حسَّاس . . لجاز وجودُ حسَّاس غيرِ حيٍّ .

قيل : إن لزمَ هـٰذا العكسُ . . فانفصلْ ممَّن قال : لو جاز وجودُ حيٍّ غيرِ عارفٍ بالله عزَّ وجلَّ . . لجاز وجودُ عارفٍ به غيرِ حيٍّ ، ولو جاز موجودٌ غيرُ مُحدَث . . لصحَّ مُحدَثٌ غيرُ موجودٍ ، فإن لم تُجبْ هـٰذا . . لم نُجبْ ما قلتَهُ[2] .

فأمَّا الكلامُ علىٰ من قال منهم : بتولُّد الإدراكاتِ ـ من السمع والبصر وغيرهما ـ مِنْ فعلِ مَنْ فَعلَ أسبابَها . . فمبنيٌّ علىٰ إبطال القول بالتولُّد ، وقد أفردنا لذلك كتاباً .

وممَّا يدلُّ علىٰ فساد كون الإنسانِ فاعلاً لإدراكه سائرَ المحسوساتِ : أنه لو كان فاعلاً لإدراكه سائرَ المحسوساتِ . . لوجب أن يكونَ فعلُهُ لها مقصوراً علىٰ إرادته وبحسَبِ مشيئته ، كما أن قيامَهُ وجلوسَهُ وسائرَ أكسابه كذلك .

---

(١) كذا العبارة في (أ ، ب) ، وفي (ج) : (إنه من خاصية الحي التي أن . . .) والظاهر أن هناك سقطاً في العبارة بدليل الضمير (منهما) في السطر الآتي .

(٢) وهـٰذا من باب الانفصال عن دعوىٰ فاسدة بمثلها . انظر « عيار النظر » (ص٥٠٢) .

وإذا كنا نجدُ الإنسانَ يكره وجودَ الألم ، ووجودَ العلم به ، ويتمنّى الخلاصَ منه ، فلا يجدُ إلىٰ دفعِهِ عن نفسه سبيلاً ، ويرىٰ من المُدرَكات ما يودُّ [ألا] يكونَ قد رآه[1] ، ويسمعُ مِنْ شَتم نفسِهِ وأسلافِهِ ما يكرهُهُ. . بانَ لذلك : **أن الإدراكَ ليس من فعل المُدرِك** ، ولو كان ذلك من فعله مع كونِ الحال فيه كما وصفناه. . لأمكنَ أن يكون المرضُ والزمانةُ من فعلِهِ وإن كرهَ وجودَهما فيه

واستدلالُهم علىٰ أن الإدراكَ من فعلِ المُدرِك : بأنه إذا فتحَ عينَهُ أو أذنَهُ عند حضور المرئيِّ والمسموع وجبَ حصولُ إدراكه لهما مع الفتح إذا كانت الموانعُ والسواترُ مرتفعةً ، وإذا لم يُرِدِ المُدرِكُ وجودَ الإدراك قصدَ التغميضَ وسدَّ الآذان ، فصار إدراكُهُ مفقوداً. . خطأٌ .

ويقالُ لهم فيه : لِمَ زعمتُمْ أن حدوثَ الإدراكِ عند هـٰذه الأسباب دليلٌ علىٰ أنه فِعلٌ لمن فَعل هـٰذه الأسبابَ ؟

فإن قالوا : لأن هـٰذا هو الدليلُ علىٰ أن الحركةَ كسبٌ لنا .

قيل : لو لم يكن في الحركةِ دليلٌ علىٰ كونها كسباً لنا إلا هـٰذا الذي ذكرتموه ؛ من وجودِها عند قصدِنا وإرادتِنا ، وفقدِها عند كراهتِنا. . لم يكن فيها دليلٌ علىٰ كونها كسباً لنا .

ثم يقالُ لمن أبىٰ منهم أن يكونَ الموتُ فِعلاً للإنسان : أليس الإنسانُ إذا أراد موتَ غيرِهِ ، وقصدَ حصولَ الموت له بضرْبِ عنقه ، فضربَ عنقَهُ. .

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (أن) ، والتصحيح من « تلخيص الأدلة » (ص٢٩٢) .

حصلَ الموتُ كما قصد ، وإذا أراد ألا يموتَ امتنعَ عن فعل ما يؤدِّي إلى الموت ، ولم يدلَّ ذلك علىٰ أن الموتَ من فعله ؟!

وقد ركبَ بعضُ القدرية قياسَهُ في الموت وقال : إن الإنسانَ يكونُ فاعلاً لِمَا تعذَّرَ عليه الانفصالُ منه . . عند إلزامنا إيَّاه ذلك على اعتلاله .

فيقال له : أنتم تزعمون أن القادرَ علىٰ فعلِ الشيء لا بدَّ من أن يكونَ قادراً علىٰ جنس ضدِّهِ[١] ، فإن قدرَ عندك على الموت لزمَك أن يكونَ قادراً علىٰ فعل الحياة ![٢]

وقيل لهم : أليس الإنسانُ متىٰ أراد نموَّ الزرع سقاه وراعاه[٣] ، ومتىٰ أراد خلافَهُ أهمله ، وإذا راعاه بما ذكرناه ، وارتفعَتِ الموانعُ السماويَّةُ والموانعُ البشريَّةُ من الناس . . وجد نموَّهُ ؟! فيلزمكم : أن يكونَ نموُّ الزرع ، وبلوغُ الحبَّة سبعَ سنابلَ في كلِّ سنبلةٍ مئةُ حبَّةٍ أو أكثرُ . . من فعل هـٰذا الزرَّاع الحرَّاث ! وذلك مما يأباه الدهريُّ والموحِّدُ .

وممَّا يُفسِدُ هـٰذا الاعتلالَ عليهم : أنه غيرُ ممتنعٍ في قدرة الله عزَّ وجلَّ إجراءُ العادة بفعل البصرِ للضرير عند إرادةِ الإدراك ، وإعدامِهِ إذا كرهَهُ[٤] ، وفعلِ القدرةِ فيه إذا أراد البطشَ أو المشيَ بالرِّجْلِ الشلَّاء كلَّما أراد ذلك ، وأن يخلقَ العجزَ عن ذلك إذا أراد العجزَ عنه ، ولو أجرى العادةَ بذلك . . لم

---

(١) انظر « شرح الأصول الخمسة » (ص٤١٦ ـ ٤١٧)

(٢) انظر « أبكار الأفكار » (٢/ ٤٥١ ـ ٤٥٢) .

(٣) راعاه : لاحظه بالعناية . انظر « مختار الصحاح » (ر ع ىٰ) .

(٤) قوله : (كرهه) يعني : لم يرده ، وانظر ما تقدم تعليقاً (١/ ٥١٣) .

يكن فيه دليلٌ علىٰ أن القدرةَ والعجزَ والبصرَ من فِعلِ مَنْ كان يقعُ ذلك [منه] بحسب قصدِهِ وإرادتِهِ .

وكذلك لو أجرى العادةَ بأن زيداً لو أراد وجودَ جسمٍ مثلِهِ أوجدَهُ الله عزَّ وجلَّ ، وإن أراد فقدَهُ أعدمَهُ . . لم يدلَّ ذلك علىٰ أنه فاعلٌ للأجسام .

كذلك وقوعُ الإدراك عند قصدِهِ على الوجه الذي قالوه . . لا يدلُّ علىٰ كونه فِعلاً للمُدرِك .

ثمَّ يقالُ : إن هـٰذا الاعتلالَ منكم يوجبُ أن يكونَ الإدراكُ والسمعُ والبصرُ من فعلِ غيرِ المُدرِك ؛ وذاك أن الإنسانَ إذا أراد أن يدركَهُ بعضُ البصراء ، وكانت الموانعُ مرتفعةً . . تمثَّلَ بحضرته وقَرُبَ منه حتىٰ يدركَهُ ، فيحصلُ إدراكُ الغير له بحسَب قصده ، ولو كرهَ إدراكَ غيرِهِ له ، وهرب من محاذاته وبَعُدَ عنه . . لم يدركه .

فيلزمكم على اعتلالكم : أن يكونَ إدراكُ غيره له من فعلِهِ ؛ لوقوعِهِ علىٰ حسب قصدِهِ عَقيبَ أسبابٍ هي فعلُهُ ، وفقدُهُ عند اكتسابه ضدَّ تلك الأسباب ، فلِمَ جعلتم فِعلاً للمدرِكِ دون أن يكون فعلاً للمدرَكِ مع حصولهما علىٰ حسب قصده ؟! وما أنكرتم أن يكونَ فعلاً لهما على اعتلالكم ، أو لا يكونَ فعلاً لأحدهما فيُنقَضَ به اعتلالُكم ؟!

فإن قيل : قد يريدُ الإنسانُ أن يُدرِكَهُ غيرُهُ ، فيفعلُ الكونَ في مقابلته ، ولا يريد البصيرُ أن يُدرِكَهُ ، فيُغمِضُ عينَهُ فلا يدركُهُ ، ولا يرتفعُ مرادُ الآخر فيه .

قيل : وقد يريد الإنسانُ إدراكَ غيرِهِ ، فيفتحُ بصرَهُ نحوَ المرئيِّ ، فيزولُ

المنظورُ إليه عن جهةِ مقابلته فلا يراه ، وقضيةُ هـٰذه المساواة : تقتضي ألا يكونَ الإدراكُ فِعلاً لواحد منهما .

فإن قالوا : قد يحصلُ من جنسِ كونِ المرئيِّ في مقابلة الرائي ما لا يُوجب إدراكَ الرائي له ، فبطل أن يكون ذلك سبباً للإدراك .

قيل : وقد يحصلُ من جنس فتحِ العين مع مقارنة العمىٰ والموانعِ عن الإدراك فلا يحصل الإدراك ، فبطلَ أن يكونَ ذلك الفتحُ مع رفع الموانعِ سبباً له .

فإن قيل : قد يُدرِكُ المُدرِكُ ما لا يصحُّ منه فِعلُ الكون في محاذاة الرائي ؛ كالجمادات والأموات .

قيل : وقد يُدرِكُ ما لم يُفتح لأجله البصرُ ؛ إذا كانت جفونُهُ قصيرةً لا يطيق إطباقَها ، فيُدرِكُ ما يقابلُهُ ، وإن لم يفعل سبباً لإدراكه إيَّاه .

فبطل بذلك أن يكونَ الإدراك فعلاً للمُدرِك ، وبالله التوفيق .

❁ ❁ ❁

الفصل الرابع

في أن (البصر) من صفات الله عز وجل هل هو من صفات الذات أو من صفات الفعل

[خلافُهم في المرئيِّ بصفةِ البصرِ الأزليّةِ]

اعلمْ : أن أصحابَنا أجمعوا : على أن الله عزَّ وجلَّ لم يزل بصيراً رائياً برؤيةٍ أزليّةٍ ، وإنما اختلفوا فيما رأىٰ بها :

فقال شيخُنا أبو الحسن الأشعريُّ رحمه الله : (كان يرىٰ بها في الأزل نفسَهُ وصفاتِهِ الأزليّةَ) ، وبناه علىٰ أصله : في أن كلَّ موجود تجوز رؤيتُهُ ، وكلَّ ما جاز رؤيتُهُ فواجبٌ أن يكونَ الله عزَّ وجلَّ له رائياً[1]

وقال عبدُ الله بن سعيد وأبو العباس القلانسيُّ : (إنه كان يرىٰ بها نفسَهُ

---

(١) قال الإمام الأشعري في « الإبانة عن أصول الديانة » (ص٥٣) : (ممَّا يدلُّ علىٰ رؤية الله سبحانه بالأبصار : أن الله تعالىٰ يرى الأشياء ، وإذا كان للأشياء رائياً فلا يرى الأشياء من لا يرىٰ نفسه ، وإذا كان لنفسه رائياً فجائز أن يرينا نفسه ؛ وذلك أن من لم يعلم نفسه لا يعلمُ الأشياء ، فلما كان الله تعالىٰ عالماً بالأشياء كان عالماً بنفسه ، فكذلك من لا يرىٰ نفسه لا يرى الأشياء ، ولما كان الله عز وجل رائياً للأشياء كان رائياً لنفسه ، وإذا كان رائياً لها فجائز أن يرينا نفسه) ، وانظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٨٠ ، ٣٣٣) .

دون صفاتِهِ) ؛ لأن من أصلهما : أنه لا تجوز رؤيةُ الصفاتِ والأعراضِ ، وإنما تجوزُ رؤيةُ ما قام هو بنفسِهِ[١]

[خلافُهم في تعلُّقِ السمعِ بالمسموعاتِ أوِ الموجوداتِ]

وكذلك أجمع أصحابنا : على أنه لم يزل سميعاً بسَمْعٍ أزليٍّ ؛ هو صفةٌ قائمةٌ به .

واتفقَ أبو الحسن الأشعريُّ وأبو العباس القلانسيُّ : على أنه في الأزل كان سامعاً لكلامه ؛ لوجود كلامِهِ في الأزل[٢]

وقال عبدُ الله بن سعيد : (كان في الأزل سامعاً لنفسه متكلِّماً)[٣]

فهـٰذا قولُ أصحابنا في سمعِ الباريْ وبصرِهِ[٤]

---

(١) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٣٣٣) .

(٢) قال الإمام الصفار في « تلخيص الأدلة » (ص٤١٦) : (وقول الأشعري والقلانسي في هـٰذا أقرب إلى الصواب ؛ لأن السمع يختص بالكلام ، لا بالنفس) .
وقال العلامة الآمدي في « أبكار الأفكار » (١/٣٦٧) : (أصل شيخنا ـ يعني : الإمام الأشعري ـ رحمه الله : أنه يجوز تعلُّق كل إدراك بكل موجود ، وعلىٰ هـٰذا ؛ فلا يمتنع سماع كلام الله القديم بحاسة الأذن .
وذهب عبد الله بن سعيد : إلىٰ أن إدراك السمع لا يتعلَّق بغير الأصوات) .
وقال المصنف في « أصول الدين » (ص٩٧) : (قال أبو الحسن الأشعري : كل موجود يجوز كونه مسموعاً مرئياً ، وقال القلانسي : لا يسمع إلا ما كان كلاماً أو صوتاً ، وهو الصحيح) .

(٣) قال المصنف في « أصول الدين » (ص٩٧) : (وقال عبد الله بن سعيد : المسموع هو التكلُّم وما له صوت ، وبناه علىٰ أصل في أن الأعراض لا تدرك بالحواس ، والذي يصحُّ عندنا في هـٰذه المسألة : قولُ القلانسي ، وعليه أكثر الأمة) .

(٤) قال الإمام ابن فورك في « مجرد مقالات الأشعري » (ص١١) يحكي اختلاف رأي =

[الأصلانِ الفاسدانِ اللذانِ منعا المعتزلةَ مِنْ إثباتِ صفتَيِ السمعِ والبصرِ الأزليتينِ]

فأمَّا المعتزلةُ : فإنها اضطربَتْ في هـٰذا الباب ، وناقضَ قولُ بعضها قولَ الباقينَ منها ، والعلَّةُ في اضطرابها في ذلك شيئان :

أحدُهما : أنهم لا يثبتون لله عزَّ وجلَّ صفةً قائمةً به بحالٍ ، فلم يمكنها أن تقولَ : بإثبات سَمْعٍ وبصرٍ أزليَّينِ ولا حادثينِ ؛ لأنه ليس بمحلٍّ للحوادث عندنا وعندهم ، ولا يجوزُ عندهم ثبوتُ صفةٍ أزليَّةٍ[١]

والثاني : قولُهم : إن ذاتَهُ يستحيلُ رؤيتُها[٢] ، فلم يمكنهم أن يقولوا : إنه كان في الأزل رائياً لنفسه ، ولم يكن معه في الأزل غيرُهُ فيراه ، وقالوا جميعاً : بحدوث كلامِهِ[٣] ، فلم يمكنهم أن يثبتوه في الأزل سامعاً لشيء بحالٍ .

فلمَّا وقع منهم هـٰذا الاضطرابُ اختلفوا فيما بينهم :

= الإمام الأشعري في السمع والبصر ؛ قال : (وذكر في « الموجز » وكتاب « الرؤية الكبير » : أن الرؤيةَ علمٌ بالمرئي وكذلك السمعُ علمٌ بالمسموع علىٰ وجه مخصوص ، وذكر في « العمد » و« النقض على الخالدي » خلافَ هـٰذا القول ، وأنكر على الخالدي قوله : إن وصف الله بأنه راءٍ وسامعٌ ؛ علىٰ معنىٰ : أنه عالم بالمرئي والمسموع ، وهـٰذا الأولىٰ بالحق عندي ، والأقربُ من أصوله وقواعده ، وكذلك القولُ في الإدراك ، وهو الذي نصرَهُ في كتاب « الإدراك » ، وأنكر قول من قال من المعتزلة : إن الإدراك هو العلم بالمُدرَك) .

(١) وقد تقدم الكلام علىٰ ذلك (١/ ١٤٧ ـ ١٤٨) .

(٢) انظر « شرح الأصول الخمسة » (ص٢٣٢) وما بعدها .

(٣) انظر « شرح الأصول الخمسة » (ص٥٢٩) وما بعدها .

[اختلافُ المعتزلةِ في صفتيِ السمعِ والبصرِ]

[مذهبُ أبي هذيلِ العلَّافِ]

فقال جعفرُ بن حرب : (كان أبو الهذيل يقول : لم يزل الله عزَّ وجلَّ سميعاً بصيراً ؛ علىٰ معنىٰ : أنه سيسمعُ وسيبصرُ ؛ لأن السمعَ والبصرَ لا يكونان في اللغة إلا والمسموعُ والمُبصَرُ موجودان)[1] ، وأنكرَ أن يكون معنىٰ (سمعتُ) و(أبصرتُ) في اللغة معنىٰ (علمتُ) .

وحكى ابنُ الراونديِّ عن أبي الهذيل : أنه أبىٰ أن يقال : إن الله لم يزل سميعاً بصيراً ؛ لأن المعدومَ لا يُسمعُ ولا يُرىٰ[2]

فيلزمُهُ على الرواية الأولىٰ : أن يقولَ : إن الله عزَّ وجلَّ لم يزل خالقاً رازقاً ؛ علىٰ معنىٰ : أنه سيخلقُ وسيرزقُ ، وأنه لم يزل مُثيباً مُعاقِباً ؛ علىٰ معنىٰ : أنه سيفعل ثواباً وعقاباً .

---

(١) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٧٣) ، وقال الإمام الأشعري بعد حكايته لهـٰذا القول : (وأظن الحاكي هـٰذا عن أبي الهذيل كان غالطاً) .

(٢) باتفاق العقلاء ، وما جوَّز رؤية المعدوم إلا السالمية ؛ فإنهم قالوا : كان الله رائياً للعالم قبل وجوده ؛ بمعنىٰ : أن بصره تعالىٰ تعلَّق تعلقاً تنجيزياً قديماً برؤية العالم معدوماً . انظر « الشامل في أصول الدين » (ص٥٣٧) ، و« أبكار الأفكار » (١/ ٤٨٤) ، ومن أثبت من الصوفية رؤيته تعالىٰ للعالم قبل وجوده . . فهو علىٰ مذهب بعضهم من إثبات الأعيان الثابتة ، وهي عندهم لها رتبة الوجود المطلق ، وإنما ظهورها عندهم هو الوجود المقيد ، فرؤيتها قبل وجودها حسّاً مؤسس علىٰ رؤية الوجود المطلق ، وفي الاشتغال بمثل هـٰذه المصطلحات قبل إتقان علوم الاعتقاد ، وصيانتها بما دوَّن الأئمة الأعلام من البراهين والدلائل ، والانكباب علىٰ كثرة الذكر والعبادة . . خطرٌ كبير ، ولا سيما عند من يحسن الظنَّ بالأولياء وهو ليس علىٰ مستوىٰ فهم كلامهم .

فإن التزم ذلك.. قيل : يلزمُكَ أن تقولَ : إنه لم يزل معبوداً ؛ على معنىٰ : أنه سُيعبَدُ ، وهٰذا خلافُ قوله .

[مذهبُ جعفرِ بنِ حربٍ والكعبيِّ وأكثرِ المعتزلةِ]

وقال جعفرُ بن حرب وأكثرُ المعتزلة : (إنه لم يزل سميعاً بصيراً) ؛ علىٰ معنىٰ : أنه لم يزل لا يخفىٰ عليه شيءٌ ممَّا سيكونُ ؛ من صوتٍ وشخصٍ وغيرهما[1] .

ولم يجيزوا أن يقالَ : لم يزل خالقاً غفوراً راحماً ؛ علىٰ معنىٰ : سيخلقُ وسيرزقُ ويغفرُ ويرحمُ، كما أجاز جميعَ ذلك أبو الهذيل ، وهٰذا اختيارُ الكعبيِّ .

ومعنىٰ هٰذا القولِ يرجعُ : إلىٰ أن يكونَ السمعُ والبصرُ بمعنى العلمِ بالمسموع والمرئيِّ[2] .

ويلزمُ من قال بهٰذا القول : أن يكونَ الأعمىٰ رائياً ، والأصمُّ سامعاً ؛ إذا علما مرئيّاً مسموعاً بإخبار صادقٍ أخبرَهما عن مرئيٍّ ومسموعٍ !

[مذهبُ الجبائيينِ]

وقال الجبائيُّ وابنُهُ أبو هاشم : (إن السميعَ والبصيرَ معناهما : أنه حيٌّ يصحُّ أن يَسمعَ ويُبصِرَ إذا وُجِدَ المسموعُ والمُبصَرُ ، والسامعَ والمُبصِرَ : هما المُدرِكان للمسموع والمُبصَرِ)[3] .

وعلىٰ هٰذا الوجه : يجوز أن يقال : إن الله عزَّ وجلَّ لم يزل سميعاً

---

(١) وتبع جعفرَ بن حرب علىٰ ذلك تلميذُهُ الإسكافيُّ والبغداديون من المعتزلة . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٧٥) .

(٢) انظر « شرح الأصول الخمسة » (ص١٦٨) .

(٣) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٧٥ ـ ١٧٦)، و« شرح الأصول الخمسة » (ص١٦٧).

بصيراً ، ولا يقال : لم يزل سامعاً مُبصِراً ؛ علىٰ معنىٰ : أنه حيٌّ يصحُّ أن يُدرِكَ المرئيَّ والمسموعَ إذا وُجِدا ، ولم يكن سميعاً بصيراً إلا عند وجودِ المسموعِ والمرئيِّ وإدراكِهِ لهما .

وفي أيِّ لغة وجدوا الفرقَ بين السميعِ والسامعِ ؟! وهل ذلك في لغة عدنانَ ، أو في لغة قحطانَ ، أم في لغة شيطانهم الذي أغواهم ؟!

[مذهبُ الكراميةِ في صفتيِ السمعِ والبصرِ]

وقد اضطربت الكراميَّةُ أيضاً في هٰذا الباب اضطراباً فاحشاً ؛ وذلك لقولهم : إن قولَ الله عزَّ وجلَّ عَرَضٌ حادثٌ في ذاته ، وإنه مستحيلٌ وجودُ مسموعٍ في الأزل .

فقالت من أجل ذلك : إن الله عزَّ وجلَّ لم يزل سميعاً بصيراً بسميعيَّةٍ وبصيريَّةٍ ، والسميعيَّةُ : قدرتُهُ علىٰ إحداث تَسمُّعٍ في ذاته ، والبصيريَّةُ : قدرتُهُ علىٰ إحداث تبصُّرٍ في ذاته .

وقالت : إذا خلقَ الله تعالىٰ في العالم مرئيّاً حدثَ في ذاته تبصُّرٌ به ، وإذا أحدث مسموعاً في العالم حدثَ فيه تسمُّعٌ له .

والكلامُ عليهم في ذلك مبنيٌّ علىٰ إبطال قولهم بحلول الحوادث في ذات الباريْ عزَّ وجلَّ ، وقد دلَّلنا علىٰ فساد ذلك قبلَ هٰذا ، والله أعلم[1]

●●●

---

(١) انظر (١/ ٤٣٥) .

الفصل الخامس
في بيان ما تجوز رؤيته ويصح إدراكه بالبصر

اختلفوا في حقيقةِ ما يجوزُ أن يُرىٰ ، وحدِّهِ :

فقال القدماءُ من أصحابنا[1] : حقيقةُ ما تجوز رؤيتُهُ : القائمُ بنفسه ، فكلُّ قائم بنفسه جائزٌ أن يُرىٰ ، وما لم يقمْ بنفسه لا تجوز رؤيتُهُ[2]

وأنكروا رؤيةَ الأعراض وقالوا : لو كانت الأعراضُ مرئيَّةً لسقطت المناظرةُ مع نفاتها ؛ لأن من أنكرَ شيئاً من المحسوسات صار معانداً ؛ كالسُّوفَسْطائيَّة في إنكارها وجودَ الأجسام المحسوسة ، فلمَّا لم يكن حكمُ نفاة الأعراض حكمَ السُّوفَسْطائيَّةِ . . دلَّ علىٰ أنهم لم ينكروا شيئاً محسوساً بشيء من الحواسِّ .

وإلىٰ هـٰذا القول ذهب عبد الله بن سعيد وأبو العباس القلانسيُّ[3]

---

(١) سيذكر أنه قول الإمام ابن كُلَّاب والقلانسي . انظر « أصول الدين » (ص٩٧) .

(٢) قد يقال : هـٰذا القول يهدم أشهر دليل قال به الأشاعرة في إثبات حدوث العالم ؛ إذ قالوا : الأعراض حادثة بالمشاهدة ، والجواهر حادثة بالملازمة للأعراض !
والجواب : لا ينازع الإمامان بجواز رؤية الأكوان ؛ كالحركة والانفصال مثلاً ، ورؤيتها كافية في إثبات حدوث الجواهر بالملازمة لها ، علىٰ أن قول القدماء لم يعوَّل عليه .

(٣) فعلىٰ قولهما : الأعراض لا تقوم بنفسها ، وما كان كذلك لا يدرك إلا بعد إدراك ما يقوم به ويقوِّمُهُ ، فتحصَّل أن إدراك الأعراض إنما هو إدراك ما تقوم به حالَ كونه متَّصفاً بها

وقال شيخنا أبو الحسن الأشعريُّ رحمه الله : حقيقةُ ما يجوز أن يُرىٰ : الموجودُ ؛ فكل موجود تصح رؤيته ، ولا تصحُّ رؤية المعدوم ، وكلُّ موجود لا نراه فليس فَقْدُ رؤيتنا له من أجل استحالة رؤيته ، ولٰكن من أجل فقدِ رؤيتنا له ووجودِ ضدِّ رؤيته في محلِّ الرؤية منَّا[١]

وقال النظَّام : (حدُّ ما يجوز أن يرىٰ : الجسمُ ، وما ليس بجسمٍ فلا تجوز رؤيتُهُ) ، واللونُ عنده جسمٌ ، فلذلك صحَّت رؤيتُهُ[٢]

وقالت النجَّاريَّةُ : (الجسمُ أعراضٌ مجتمعةٌ ، وكلُّ جسم تجوز رؤيته ، وتجوز رؤيةُ عرض آخر ليس من أبعاض الجسم ؛ وهو الحركة)[٣] ، فأجازوا رؤية الأجسام والحركات دون غيرهما .

وزعم أبو هاشم صاحبُ الذَّمِّيَّة : أن الذي تجوز رؤيتُهُ شيئان ؛ وهما : الألوان والجواهر .

وزعم أبوه الجبائيُّ : أن الذي تجوز رؤيتُهُ ثلاثةُ أشياءَ : الجواهرُ والألوانُ والكونُ ، دون غيرها[٤]

---

(١) قال الإمام ابن فورك في « مجرد مقالات الأشعري » (ص٨١) نقلاً عنه : (وحكىٰ في كتاب « العمد » : أن من أصحابنا من أجاز رؤية المعدوم ، فأما هو فقد أنكر ذلك وقال : علَّةُ جواز رؤية الشيء : وجودُهُ ، والمعدومُ ليس بموجود ، فيستحيل رؤيته) ، وانظر المصدر نفسه (ص٨٣) .

(٢) وعبارة الشيخ الأشعري في « مقالات الإسلاميين » (ص٣٦٢) : (قال النظام : الأعراضُ محالٌ أن ترىٰ ، وإنه لا عرضَ إلا الحركةُ ، ومحالٌ أن يرى الإنسانُ إلا الألوانَ ، والألوانُ أجسامٌ ، ولا جسمَ يراه الرائي إلا لونٌ) .

(٣) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣١٧) .

(٤) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٦٢) .

وقال قوم من الفلاسفة : لا يُرىٰ إلا اللونُ[1] .

وقال آخرونَ منهم : لا يُرىٰ إلا المتلوِّنُ[2]

وهـٰذان الفريقان قد ناقضا في قوليهما ؛ لأن الهواءَ عندهما مرئيٌّ ، ولا لونَ له عندهما .

ولا وجهَ لقول من نفىٰ رؤيةَ الأعراض من أجل إنكار نفاة الأعراض لها[3] ، مع ثبوتها من أهل النظر من غير دخولٍ في طريقه ؛ لأن نفاةَ الأعراض قد شاهدوا الألوانَ والحركاتِ وغيرَهما من الأعراض ، وإنما ذهب عليهم مغايرتُها للأجسام ، وقد يرى الإنسانُ شيئينِ من بعيد يظنُّهما شيئاً واحداً ، ولا يكون حكمُهُ حكمَ من نفى المحسوساتِ جملةً .

كذلك القولُ في نفاة الأعراض ؛ لأنهم لم ينكروا رؤيةَ اللون والمتلوِّن ، وإنما ظنُّوا أنهما شيءٌ واحد ، وليس كذلك السُّوفَسْطائيَّةُ ؛ فإنها أنكرت جميعَ ما شاهدتَهُ وعاندت فيه .

ثم يقالُ للقلانسيِّ : إذا جاز عندك أن يكونَ الكلامُ محسوساً بحاسَّة

---

(١) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٦٣) ، ونسبه لأبي الحسين الصالحي ، وفي « أبكار الأفكار » (١ / ٤٨٤) أنه قولٌ لبعض المعتزلة ولكثير من الكرامية .

(٢) يعني : يرى الجسمُ حال كونه متلوناً ، ونقل القولَ الصفارُ في « تلخيص الأدلة » (ص٢٩٥) .

(٣) كلامُ المصنف هنا يبيِّن فيه عدم ارتضائه لمسلك الإمام ابن كلاب والقلانسي مِنْ نفي رؤية الأعراض مع إثباتها ؛ بدعوىٰ عدم الضرورة ؛ لكون جماعة قد نفوا الأعراض .

واعلم : أن نفاة الأعراض يدَّعون أن ما نسميه أعراضاً ونقول بأنه زائد علىٰ مفهوم الجوهر .. هو عين الجوهر ، لا أنها لا تُرىٰ مطلقاً . انظر « شرح الأصول الخمسة » (ص٩٦) .

السمع.. فما أنكرتَ من قولنا : إن الأعراضَ كلَّها محسوسةٌ بحاسَّة البصر ؟! ولا يسقطُ بذلك الكلامُ مع نفاة الأعراض وإن نفوا بعضَ المحسوسات(١) .

والكلامُ فيه على النظَّام أن يقال له : إذا صحَّ عندنا وعندك رؤيةُ اللون ، وقد قامت الدَّلالة عندنا : علىٰ أن اللونَ عرضٌ وليس بجسم.. بطلَ أن يكونَ حدُّ المرئيِّ : الجسمَ .

ثم يقال له : لِمَ أجزْتَ رؤيةَ اللون ؟

فإن قال : لأن الرائيَ للأسود والأبيض يُميِّز بينهما من جهةِ حاسَّةِ البصرِ .

قيل : كذلك الرائي للمتحرِّك والساكن يميِّزُ بينهما من جهةِ حاسَّة البصرِ ، فقل : إن الحركةَ والسكونَ مرئيانِ مُدرَكانِ بالبصر ، وإلا نقضتَ اعتلالك .

وكذلك من قال : (لا يُرىٰ إلا اللونُ) إن استدلَّ علىٰ ذلك بالتمييز بين الألوان بالبصر.. لزمه إجازةُ رؤية الحركة والسكون والطول والقصر ؛ للتمييز بين الطويل والقصير والمتحرِّك والساكن بالبصر

ويقال لمن زعم أن المتلوِّنَ هو المرئيُّ دون لونه : لو كان كذلك لَمَا وقع التمييز بين الأسود والأبيض في لونيهما إذا كان جسماهما من جنس واحد ،

---

(١) قال الإمام الآمدي في « أبكار الأفكار » (١/ ٤٨٦) : (ولعله لم يرد ما هو الظاهر من كلامه ؛ بل لعله أراد به أن الصفات لا تدرك علىٰ حيالها عند فرض قيامها بالمحل ؛ بل المحل يدرك علىٰ سواده وبياضه) .

فلمَّا صحَّ التمييز بين لونيهما دلَّ علىٰ وقوع الرؤية على اللون .

واستدلَّ أبو هاشم علىٰ أن الحركاتِ غيرُ مرئية : بأنها لو كانت مرئيةً لرأيناها علىٰ كلِّ حال ، فلمَّا كان راكبُ السفينة يظنُّها واقفةً وهي تسيرُ . . لم يكن رائياً لحركتها ، وفي ذلك دليلٌ علىٰ أن الحركة غيرُ مرئية .

فيقال له : إن السُّوفَسْطائية قد اعترضَتْ بمثل هـٰذه الشبهة علىٰ رؤية الأجسام ؛ فقالت : لو كانت الأجسام مرئيةً لوجب رؤيتها علىٰ أوصافها ، فلمَّا كان الرائي للسراب يظنُّهُ ماء وليس بماء ؛ فإن كان رائياً للسراب على الحقيقة مخطئاً في ظنه أنه ماء . . **فما أنكرت** أن راكب السفينة السائرة راءٍ لحركتها على الحقيقة وإن ظنَّ سكونَها ؟!

ويقال له : يلزمك ألا تجيزَ رؤية الألوان بمثل هـٰذا الاستدلال ؛ لأن السهم إذا كان مصبوغاً بألوان كثيرةٍ فإن الناظر إليه في حال ذهابه في الجوِّ لا يميِّزُ بين ألوانه .

فإن قلت : إنه رأى الألوان المختلفةَ عليه ، ولـٰكنَّهُ ظنَّها لوناً واحداً . . **فما أنكرت** أن راكبَ السفينة رأىٰ حركتَها ولـٰكنَّهُ ظنَّها سكوناً ؟!

وأما الجبائيُّ : فإنه قد وافقَنا علىٰ رؤية الجوهر والكون واللون ، وخالفَنا في رؤية الطعم والرائحة وسائر الأعراض ، **فيسأل** : عن إحالة رؤية ما امتنعَ من إجازة رؤيته .

فإن استدلَّ علىٰ ذلك : بأنا لا نراها الآن .

قيل : أرأيت لو خلق اللهُ عزَّ وجلَّ الأجسام كلَّها علىٰ لون واحد

كالسواد ، فلم تَرَ الذواتُ حينئذٍ لوناً إلا سواداً . أكان يجوز القضاءُ على أنه لا تجوزُ رؤيةُ لونٍ آخرَ سواه ؟

فإذا قال : لا

قيل فكذلك فَقْدُ رؤية الطعوم والأراييحِ الآن لا يدلُّ على استحالة رؤيتها ، وبالله التوفيق .



الفصل السادس

في ذكر ما هو شرط في حصول البصر

أجمع أصحابُنا مع أكثر المعتزلة : علىٰ أن الإدراك من شرطه وجودُ الحياة في الموصوف به ، وأن ما ليس بحيٍّ لا يصحُّ أن يكون مدرِكاً ولا سميعاً ولا بصيراً ، وكذلك قالوا في العلم والقدرة والإرادة ؛ أن من شرطِ وجود ذلك كلِّهِ وجودَ الحياة في الموصوف به .

وذهب أبو الحسين صالح بن أبي صالح المعروف بالصالحي[1] : إلىٰ إجازة وجود الإدراك والعلم والقدرة والسمع والبصر مع فَقْدِ الحياة ، وأجاز أن يكون الميت عالماً قادراً سميعاً بصيراً[2] .

وأجازَتِ الكرامية : كون الميت عالماً مدركاً ، ولم يجيزوا كونه قادراً[3] .

واستدلَّ الصالحيُّ بأن قال : البصرُ ضدُّ العمىٰ ، والقدرةُ على الشيء ضدُّ العجز عنه ، والحياة ضدُّ الموت ، ولمَّا لم يكن العلم والإدراكُ ضدَّينِ للحياة التي هي ضدُّ الموت . . وجب ألا يكونا ضدَّينِ للموت الذي هو ضدُّ

---

(١) في (أ) : (الحسن) بدل (الحسين) .

(٢) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣١٠) .

(٣) وعبارته في « أصول الدين » (ص٢٩) : (وأجازت الكرامية وجود العلم والإرادة والإدراكات في الأموات) .

الحياة ، ولو كانا ضدَّين للموت لكانا ضدَّين للحياة التي هي ضدُّ الموت ؛ لأن كلَّ ما ضادَّ شيئاً ضادَّ ضدَّهُ المنافيَ له ؛ ألا ترىٰ أن السواد لمَّا كان ضداً للبياض كان ضدّاً للحمرة التي هي ضدُّ البياض ؟! فلمَّا لم يكن العلم والإدراكُ ضدَّينِ للحياة . . لم يكونا ضدَّينِ للموت الذي هو ضدُّ الحياة .

واستدلَّ أيضاً بأن قال كما أن الحياة والعجز لا يتضادَّانِ . . كذلك الموت والقدرة لا يتضادَّان .

فيقال له : لِمَ قايست العلم والإدراكَ مع الموت والحياة بالألوان ؟

ثم يقال له : دُلَّ علىٰ أن الحياة ضدُّ الموت مع امتناعك من القول بمضادَّة العلم والإدراك للموت .

فإن قال : أعلمُ بالضرورة أن الموت والحياةَ متضادَّان .

قيل : بِمَ تنفصل ممن قال : أعلمُ بالضرورة أن العلم والموتَ متضادَّانِ ؟

وقد كان أبو الحسين الصالحيُّ : يجيزُ اجتماع الحيوانية والمَوَاتية ![1] **وكذلك أكثرُ الفلاسفة** : أجازوا اجتماعَهما في أنواع من النبات .

فيقال لهم : إذا كانت الحيوانية والمَوَاتية غيرَ متضادَّتينِ . . فما أنكرتم أن الحياة والموت غيرُ متضادَّينِ ؟ **ويقال له في قوله** : (إن ما جاز وجودُهُ مع شيء جاز وجودُهُ مع ضده ، فكما جازَ وجودُ الإدراك والعلم مع الحياة جازَ [وجودُهما] مع الموت)[2] : أليس العلمُ بأن الجسم أسودُ يوجدُ مع سواده

---

(١) انظر « مقالات الإسلاميين » (١/ ٣١٢) ، و« أبكار الأفكار » (٥/ ٤٦) .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (وجودها)

مقارناً له ؟ فهل يجوزُ أن يكون هـٰذا العلم مقارناً لبياض الجسم حتىٰ يكونُ الجسم أبيضَ مع علم العالم بأنه أسودُ ؟

فلا بدَّ له من : لا ، وفيه نقضُ اعتلاله .

وكذلك يوجد تصديقُ رسول الله صلى الله عليه وسلم مع اعتقادِ وحدانية الله عزَّ وجلَّ ، ولا يجوزُ وجودُهُ مع اعتقاد أهل الدهر ومع كلِّ اعتقاد يضادُّ اعتقاد التوحيد ، وفي هـٰذا بطلانُ قوله : (إن ما وجد مع شيء جاز وجودُهُ مع أضداده) .

وإن لم يجب هـٰذا فما أنكرتَ من جواز وجود العلم والقدرةِ والإدراك مع الحياة ؟! وإن لم يجب بذلك جوازُ وجود هـٰذه الأعراض مع الموت ، ولم تكن مضادَّةُ بعض الأعراض للموت دليلاً علىٰ مضادته للحياة .

وأما قولُهُ : لما جاز وجود العجز والحياة معاً جاز وجودُ القدرة والموت معاً .

فيقالُ له : أليس يجوز وجودُ اعتقاد التوحيد مع التكذيب بالنبوة كما ذهبَتِ البراهمةُ إليه[1] ، ولا يجوز اعتقادُ قدم العالم وما يضادُّ التوحيدَ مع تصديق الرسل عليهم السلام ؟! كذلك وجودُ العمىٰ والعجز والجهل مع الحياة . . لا يدلُّ علىٰ جواز وجود البصر والقدرة والعلم مع الموت .

واستدلَّ الصالحيُّ أيضاً : بأن الله عزَّ وجلَّ هو الفاعلُ للإدراك والعلم ، وهو سبحانه غيرُ محتاج في خلقهما إلىٰ خلق الحياة ، ولا هو مستعينٌ بشيء

---

(١) فالنبوة عندهم غير مستحيلة ، ولـٰكن لا حاجة إليها ، وهو غلطٌ منهم نشأ عن قاعدة التحسين والتقبيح العقليين . انظر « شرح المقاصد » (١/ ١٣١) .

علىٰ شيء ، فجاز أن يخلق العلمَ والإدراك فيما ليس بحيٍّ ؛ لأنه لو لم يصحَّ منه خلقُهما إلا في الحيِّ . . لكان محتاجاً في خلق العلم والإدراك إلى الحياة ، ومستعيناً بخلق الحياة علىٰ خلق العلم والإدراك[1]

فيقالُ له : انفصلْ ممَّنْ أجاز حدوثَ الأعراض كلِّها لا في محلٍّ بمثل اعتلالك هـٰذا ؛ فقال[2] : لمَّا لم يكن محتاجاً إلىٰ شيء ، ولم يكن مستعيناً بشيء علىٰ شيء . . جاز أن يخلق الأعراضَ من غير أن يخلق الجواهرَ ، ولو لم يصحَّ منه خلْقُ الأعراض من غير أن يخلق الجواهرَ . . لكان مستعيناً بخلْقِ الجواهر علىٰ خلْقِ الأعراض ، محتاجاً إلىٰ خلق الجواهرِ في خلق الأعراض .

فإذا لم يصحَّ منه خلْقُ الأعراض إلا مع خلق الجواهر ؛ لا بحاجتِهِ إليها ، ولا من أجل استعانته بشيء علىٰ شيء ، ولـٰكن من أجل استحالة وجود الأعراض لا في محلٍّ . . كذلك يستحيلُ خلق الإدراك والعلمِ في غير الحيِّ ؛ لا من أجل حاجة في الفاعل ، ولا استعانةٍ منه بشيء علىٰ شيء .

ويقالُ له[3] : انفصلْ ممَّن قال : إذا لم يكن البارئُ تعالىٰ محتاجاً في خلق إحدى المماسَّتينِ في أحد الجوهرينِ المتماسَّينِ إلىٰ خلْقِ المماسَّةِ

---

(1) وهـٰذا منه مبني علىٰ عدم التفريق بين الشروط العادية والشروط العقلية ؛ فالتلازم بين الشرط العقلي ومشروطه لا ينفكان ، فلا تتعلق القدرة أصلاً بإيجاد المشروط العقلي دون شرطه ، لا لعجزها ، بل لقصور المشروط عن تحَمُّل الوجود بغير شرطه . انظر « الاقتصاد في الاعتقاد » (ص٢٢٣) .

(2) يعني : هـٰذا المجيزَ لهـٰذا الفرض المستحيل عقلاً .

(3) تدعيم للردِّ ، وإلا فكلُّ صورة فيها متلازمان شرطيان عقليان تصلح مثلاً لمطالبته بالانفصال .

الأخرىٰ في الجوهر الآخر . . جاز منه إحداثُ إحداهما في أحد الجسمينِ من غير أن يخلق المماسَّةَ الأخرىٰ في الجسم الآخر .

فإن أجازَ ذلك : لزمَهُ أن يماسَّ أحدُ الجسمينِ جسماً لا يماسُّهُ المحسوس ، وذلك خلافُ المعقول بالضرورة .

فإن منع منه : نقضَ اعتلالَهُ .

ويقال للكرامية : إذا جاز وجود العلم والإدراك في الميت . . فهلا جازَ وجودُ القدرة فيه .

وانفَصِلوا ممَّنْ عكسَ عليكم قولكم ، فأجاز وجودَ القدرة معه ، ومنع وجودَ العلم والإدراك فيه .

فإن قالوا : إن القدرة شرطٌ في صحة الفعل ، والميتُ لا يكون فاعلاً ، فلا يجوز أن يكون قادراً

قيل : والعلمُ شرط في صحة إحكام الفعل وإتقانه ، والميتُ لا يجوزُ أن يكون مُحْكِماً متقناً ، فلا يجوز أن يكون عالماً .

ويقال للصالحيِّ : إذا جاز أن يكون الميتُ عالماً قادراً مدرِكاً سميعاً بصيراً . . فما يؤمنُكَ أن جميع المتصرِّفين من الناس وغيرِهم في أفعالهم موتىٰ مع ظهور الأفعالِ المحكَمة منهم بقُدَرِهم وعلومهم ، وأن يكون جميعُ المتناظرينَ في دقائق العلوم موتىٰ ؟

فإن ادَّعىٰ : أنه يعلمُ كون المتصرِّفين أحياءً بالضرورة .

قيل : إذا كان كونُهم علماءَ قادرين غيرَ معلوم بالضرورة ، وإنما يعلم

بالاستدلال . . فكيف صار العلمُ بأنهم أحياءٌ ضرورياً ؟! وإن ساغَتْ هٰذه الدعوىٰ مع مفارقتِكَ أكثرَ الفِرَقِ فيها . . فبِمَ تنفصلُ ممن قال : (أنا أعلمُ بالضرورة أن الميت لا يكون عالماً قادراً مدرِكاً) مع مخالفتِكَ في ذلك ودعواكَ جوازه ؟!

ويقالُ له : انفصلْ من المانوية إذا ادَّعَتْ علمَها بأن الأجسام كلَّها أحياءٌ بالضرورة[1] .

وقيل له : أليس المغمىٰ عليه قد يُشكُّ في حياته ، وربَّما دُفِنَ علىٰ ظنِّ الموت به ؟! فكيف يكون العلمُ بحياة الحيِّ ضرورةً مع جواز وقوع الشكِّ في حياةِ من هو حيٌّ على الحقيقة ؟!

ويقالُ له : إذا جاز أن يعلمَ ويَقدِر ويدركَ ويسمع ويبصرَ ما هو ميتٌ أو مَوَاتٌ . . فما دليلُكم علىٰ أن صانعَ العالم حيٌّ وإن كان عالماً قادراً مدركاً سميعاً بصيراً ؛ إذ قد أَجَّزْتَ حصولَ هٰذه الأوصاف لما ليس بحيٍّ ؟[2]

---

(١) نقله العلامة الصفار في « تلخيص الأدلة » (ص٢٤١) وقال : (اعتبروا جميعَ العالم أحياء ، قالوا : وإنما الموت حاصلٌ في الحيوان سكونُ حواسِّهِ مع بقاء الحياة والعلم فيه) .

(٢) تنبيهٌ : ظاهر سياق المصنف هنا يدلُّ علىٰ أنه ليس للميت إدراك ولا قدرة ولا علم ولا سمع ولا بصر ، ولا شك أن الموت يقضي بنفي هٰذه المعاني ، غير أن الشريعة نطقت بأن الإنسان موتُهُ طورٌ من أطواره ، وما كان عليه من صفات المعاني يتعطَّل في عالم الملك والحسِّ على الأغلب بمشاهدة ذلك ، ولٰكنه باقٍ عليه هٰذا كلُّهُ في عالم البرزخ .

قال حجة الإسلام الغزالي في « المقصد الأسنىٰ » (ص١٤٢) : (ظنُّهم ـ يعني : العوامَّ ـ أن الموت عدمٌ . . غلطٌ ، وظنُّهم أن الإيجاد الثاني مثلُ الإيجاد الأول أيضاً غلطٌ) ، إلىٰ أن قال : (والمشاهدة الباطنة دلَّتْ أرباب البصائر علىٰ أن الإنسان خلق للأبد ، وأنه لا سبيل عليه للعدم) .

وأخبرْنا : أليس مَنْ جوَّزَ وجودَ كتابة لا من كاتب ، ووجودَ فعلٍ لا من فاعل . . لزمَهُ ألا يأمن أن تكون كلُّ كتابة وفعلٍ لا من كاتبٍ ولا من فاعل ؟

فإذا قال : بلىٰ .

قيل له : فما أنكرتَ أنك إذا جوَّزْتَ كونَ عالم قادر مدرِكٍ ميتاً أو مَوَاتاً . . لزمَكَ ألا تأمنَ أن يكون كلُّ عالم قادر مدرك مَوَاتاً أو ميتاً !

وإذا فسدَ هـٰذا كان الأصلُ المؤدِّي إليه فاسداً مثلَهُ .

فهـٰذه وجوهُ الكلام في معنى (البصر) وما يتعلَّقُ به من المسائل ، وبالله التوفيق[1]



(١) تتمَّة : قال حجة الإسلام الغزالي في « المقصد الأسنىٰ » (ص١٧٦) : (ومهما نزَّهت السميع عن تغيُّرٍ يعتريه عند حدوث المسموعات ، وقدَّسته عن أن يسمع بأُذُن أو آلة وأداة . . علمت أن السمع في حقِّهِ عبارة عن صفة ينكشف بها كمال صفات المسموعات ، ومن لم يدقِّق نظره فيه وقعَ بالضرورة في محض التشبيه ، فخذ منه حِذْرَكَ ، ودقِّق فيه نظرك) .

ذكر معنى (الباطن)
من أسماء الله عز وجل وتفسيره

قال الله عزَّ وجلَّ في إخباره عن أسمائه : ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّاهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد : ٣] .

فالأوَّلُ والآخرُ : اسمان مُقترِنان ، وقد ذكرنا معناهما قبل هٰذا[١]

والظاهرُ والباطنُ : أيضاً مُقترِنان[٢]

وقد قيل فيهما إن معناهما أنه سبحانه العالمُ بظواهر الأمور وبواطنِها[٣]

وقيل : إن الباطنَ مأخوذٌ من قولهم : فلان يُبطِنُ أمرَهُ ؛ أي : يعلمُ سرَّهُ، والله عزَّ وجلَّ عالمٌ بالبواطن كما هو عالم بالظواهر ، فهو الظاهرُ الباطنُ[٤] .

وقيل : هو الظاهرُ بالدلائل الدَّالة عليه ، والباطنُ باحتجابِهِ عن العيون

---

(١) انظر (١/ ٥٣٩) .

(٢) انظر وجوب الاقتران في مثل هٰذين الاسمين (٢/ ٣٥٩) ، وقال الإمام الغزالي في « المقصد الأسنىٰ » (ص٢٧٠) : (هٰذان الوصفانِ أيضاً من المضافات ؛ فإن الظاهرَ يكون ظاهراً لشيء ، وباطناً لشيء ، ولا يكون من وجهٍ واحد ظاهراً وباطناً ، بل يكون ظاهراً من وجهٍ بالإضافة إلىٰ إدراكٍ ، وباطناً من وجهٍ آخرَ ؛ فإن الظهور والبطون إنما يكون بالإضافة إلى الإدراكات) .

(٣) انظر « تفسير أسماء الله الحسنىٰ » للزجاج (ص٦١) .

(٤) انظر « اشتقاق أسماء الله » للزجاجي (ص١٣٧) .

الناظرة إليه[1] ، وليس احتجابُهُ عنها بالسواتر ، ولـٰكنْ بأن منعَها عن إدراكها له ، ولم يخلقْ فيها رؤيتَهُ[2]

وقيل : الظاهرُ في وجودِهِ ، ومجدِهِ وجودِهِ ، والباطنُ بنفي التحديد والكميَّة ، وإبطال التصوير والكيفيَّة[3]

وأصحُّ ما قيل في تفسير هـٰذينِ الاسمينِ : ما جاءَ في الحديث عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم : « وأنتَ الظاهرُ فليسَ فوقَكَ شيءٌ ، وأنتَ الباطنُ فليسَ دونَكَ شيءٌ » ، وهـٰذا الحديثُ في صحاح الدعواتِ المأثورة التي أخرجها محمَّدُ بن إسحاقَ بن خزيمةَ[4] .

وقال المفسرونَ في معنىٰ هـٰذينِ الاسمينِ : إن الإشارةَ فيهما إلىٰ إنعامه علىٰ عباده بأنواع النِّعَمِ ، ما ظهرَ منها وما بطنَ ؛ بدليل قوله عزَّ وجلَّ : ﴿ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَـٰهِرَةً وَبَاطِنَةً ﴾ [لقمان : ٢٠] ، فهو الظاهرُ : بابتداع النِّعمِ الظاهرة ، والباطنُ : باختراع النِّعمِ الباطنة[5]

---

(١) وهو أحد قولي الشيخ أبي الحسن الأشعري في معنى الظاهر والباطن . انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٤٣ ـ ٤٤) .

(٢) قال الإمام الحكيم ابن عطاء الله في « حكمه » كما في « شرحها » لابن عباد (ص٢٧٢) : (الحقُّ ليس بمحجوب ، وإنما المحجوب أنت عن النظر إليه ؛ إذ لو حجبه شيء لستره ما حجبه ، ولو كان له ساتر . . لكان لوجوده قاهر ، وكلُّ حاصر لشيء فهو له قاهر ؛ ﴿ وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ﴾ [الأنعام : ١٨]) .

(٣) انظر « شأن الدعاء » (ص٨٨) .

(٤) رواه مسلم (٢٧١٣) ، وابن خزيمة في كتابه « التوحيد » (١/ ٢٦٥) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه ، وقد تقدم (١/ ٥٤٣) .

(٥) روى الواحدي في « التفسير الوسيط » (٣/ ٤٤٥) عن سيدنا عبد الله بن عباس رضي الله=

وقال أهلُ اللغة : إن الظاهرَ والباطنَ مأخوذان من قولهم : ظهرتُ على فلان ؛ إذا غلبتُهُ ، وظهرتُ على السطح ؛ إذا عَلوتُهُ ، وفلانٌ يُبطنُ أمرَ فلان ؛ أي : يطَّلعُ على سرِّه[1]

[بيانُ الصفاتِ التي يرجعُ إليها هـٰذانِ الاسمانِ]

قال عبدُ القاهر :

إن حملنا الظاهرَ والباطنَ : على معنىٰ أنه عالمٌ بظواهر الأمور وبواطنِها . . فهما من أسمائه المشتقَّةِ من صفات الذاتِ[2]

وهما علىٰ هـٰذا القول من الأسماء التي استحقَّها في الأزل ؛ لأنه لم يزل عالماً بكلِّ معلومٍ ، وعلمُهُ صفةٌ أزليَّةٌ .

وإن قلنا : معناهما : أنه ليس فوقَهُ أحدٌ ، ولا دونَهُ إلـٰهٌ . . فهما من صفات الذاتِ التي استحقَّها لنفسه[3] ، لا لمعنىً .

وإن حملناهما : علىٰ معنى الإنعامِ بالنِّعمِ الظاهرةِ والباطنةِ . . فهما من

= عنهما : أنه سئل عن هـٰذه الآية ، فقال : هـٰذه من مخزوني الذي سألتُ عنها النبيَّ صلى الله عليه وسلم ؛ قلت : يا رسول الله ؛ ما هـٰذه النعمة الظاهرة والباطنة ؟ فقال : « يا بن عباس ؛ أما ما ظهر : فالإسلامُ ، وما سوَّى الله من خلقك ، وما فضل عليك من الرزق ، وأما ما بطن : فستر مساويَ عملك ، ولم يفضحك به » .

(١) انظر « تهذيب اللغة » (٦/ ١٣٧) ، و(١٣/ ٢٥٠) .

(٢) لرجوعهما إلىٰ صفة العلم ، وهي من المعاني القائمة بالذات .

(٣) لرجوعهما إلىٰ صفة القيام بالنفس ، والمخالفة للحوادث ، وهما من صفات التنزيه السلبية .

صفاتِ الفعلِ[1] ؛ لأن النِّعمَ كلَّها من فعله .

فهما إذاً من الأسماء التي تحتملُ معنيينِ ؛ فتكون على أحدهما من صفات الذات ، وعلى الآخر من الأوصاف التي استحقَّها لفعله ، والله أعلم[2]

* * *

(١) فيرجعان لصفة القدرة عند الأشاعرة ، ولصفة التكوين عند الماتريدية .

(٢) تتمةٌ : قال الإمام الغزالي في « المقصد الأسنى » (ص٢٧٠) : (والله تعالى باطنٌ إن طُلبَ من إدراك الحسِّ وخزانة الخيال ، ظاهرٌ إن طُلبَ من خزانة العقل بطريق الاستدلال) .

من أسمائه

ذكر معنى (الباعث) من أسمائه عز وجل

اعلمْ : أن (الباعثَ) اسمٌ مشتقٌّ من البعث ، والبعثُ على وجوه :

أحدُها : البعثُ بمعنى الإرسال : ومنه قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا ﴾ [النحل : ٣٦] ، وقولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِ رُسُلًا ﴾ [يونس : ٧٤] .

والوجهُ الثاني : البعثُ بمعنى الإنهاض : يقال منه : بعث فلانٌ بعيرَهُ فانبعث ؛ أي : أثارَهُ فثارَ ونهضَ ، قال الشاعر[١] : [من البسيط]

أنيخُها ما بدا لي ثمَّ أبْعثُها ... كأنَّها كاسرٌ في الجوِّ فتخاءُ

شبَّه ناقتَهُ عند إثارته إيَّاها ـ وقد ركبها ـ في سرعتها : بعُقابٍ كاسر [بغمزِها] ليِّنة الجناح في طيرانها[٢] ، وذلك أسرعُ لانقضاضها[٣] ، وفي هذا المعنى نزل قولُهُ : ﴿ فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا ﴾ [المائدة : ٣١] ؛ يعني : أنهضه .

---

(١) البيت في « الزهرة » (٢/ ٧٧٢) ضمن خبر نُسب إلى جرير وإلى الفرزدق ، مع تباين في الشطر الثاني ، وانظر « الأغاني » (٨/ ٣١٥) .

(٢) ما بين المعقوفين في (أ) : (نعرها) دون نقط ، وفي (ب) : (يغيرها) ، وفي (ج) : (بغيرها) ، والمثبت مستفاد من كتب اللغة .

(٣) في الأصل الفتخاء : اللينة الجناح ؛ ومنه قيل للعقاب : فتخاء ؛ لأنها إذا انحطت كسرت جناحيها وغمزتهما ، وهذا لا يكون إلا من اللين . انظر « تهذيب اللغة » (٧/ ١٣٥) .

والوجهُ الثالثُ : البعثُ بمعنى النشرِ والإحياءِ بعد الموت[1] : ومنه قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ ﴾ [الأنعام : ٦٠] ؛ أي : يحييكم ، ومنه قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ ﴾ [يس : ٥٢] ، ومنه قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ ﴾ [البقرة : ٢٥٩] ، وقولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [البقرة : ٥٦] .

وكذلك البعثُ من النوم ، وفيه نزل قولُهُ عزَّ وجلَّ في أصحاب الكهف : ﴿ وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ ﴾ [الكهف : ١٩] .

وجميعُ هـٰذه الوجوه صحيحٌ إضافتُها إلى الله عزَّ وجلَّ ؛ لأنه أرسل الرسلَ مبشِّرينَ ومنذرينَ ، وبعثَ قوماً في الدنيا بعد موتِهم ، ويحيي الموتىٰ عند قيامِ الساعة ، وهو الباعثُ لأهل النوم عن نومهم بردِّ أرواحِهم إليهم ، ولذلك قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿ اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا ﴾ [الزمر : ٤٢] ، وهو المُنهِضُ لكلِّ ناهض ؛ لأن حركاتِ الحيوانِ عندنا مخلوقةٌ لله عزَّ وجلَّ ، وذلك معنىٰ قول المسلمينَ : لا حولَ ولا قوَّةَ إلا بالله .

وفي تحقيق هـٰذا الاسم لله عزَّ وجلَّ إشارةٌ إلىٰ خمس مسائلَ من علم الكلام :

---

(١) واختاره حجة الإسلام الغزالي في « المقصد الأسنىٰ » (ص ٢٤١) ، وقال : (معرفة هـٰذا الاسم موقوفٌ علىٰ معرفة حقيقة البعث ، وذلك من أغمض المعارف ، وأكثر الخلق منه علىٰ توهمات مجملة وتخيُّلات مبهمة) .

إحداها : إبطالُ قول البراهمةِ في إنكارهم بعثةَ الرسلِ من الله عزَّ وجلَّ إلى الخلق[١]

والثانيةُ : إبطالُ قول من أنكر البعثَ بعد الموت .

والثالثةُ : إبطالُ قول القدريَّةِ الذين زعموا : أن الله عزَّ وجلَّ لم يَخلقْ شيئاً من نهوض الحيوان ، وأن بعثَ الغراب لم يكن من فِعل الله عزَّ وجلَّ[٢]

والرابعةُ : قولُ من قال من أهل الطبائع : إن النومَ من فعلِ الطَّبْع ، والانتباهَ من النوم من فعلِ بعض الطباع أيضاً ، على ضربٍ من المزاج[٣] ، وقد بيَّنَ الله عزَّ وجلَّ في القرآن أنه هو الباعثُ للخلق عن نومهم ، وهو الباعثُ لهم بعد موتهم ، كما بيَّناه قبلَ هـٰذا .

والخامسةُ : أن تحقيقَ الوصف لله عزَّ وجلَّ بأنه باعثٌ على جميع وجوهِ معانيه . . من صفاتِ الفعل ، وليس ذلك من الأوصاف التي استحقَّها في الأزل ، فهو كوصفنا له : بأنه الخالقُ الرازقُ والغافرُ والمنعمُ ، ونحوِ ذلك من أوصافه المشتقَّة من أفعاله ، خلافَ قولِ الكراميَّةِ المجسِّمة : إنه كان في

---

(١) انظر ما تقدم تعليقاً (١/ ٦٥٩) ، وهـٰذا قول عامتهم ، وقال فريق منهم بنبوة سيدنا آدم عليه السلام ، وقال ثالث بنبوة سيدنا إبراهيم عليه السلام ، وأنكروا نبوة سائر الأنبياء . انظر « تمهيد الأوائل » (ص١٢٧) .

(٢) تقدم تعليقاً أنهم ذهبوا إلى القول بأن أفعال جميع الحيوانات الاختيارية ولو في الظاهر ليست من خلق الله تعالىٰ .

(٣) فأفعال العباد عند الطبائعيين راجعة لتباينات بين العناصر الأربعة في جسم الحيوان ، وغلبة بعضها ينشأ عنه مزاجٌ يحمل علىٰ فعل من الأفعال .

الأزل باعثاً بباعثيَّةٍ ؛ هي قدرتُهُ على البعث قبلَ حدوث البعث !

وقد وافقونا علىٰ أنه لا يجوزُ أن يقالَ : كان باعثاً للخلق قبلَ وجودهم ، وقبلَ ذواتهم ، فلذلك لا يجوزُ أن يقالَ : كان باعثاً على الإطلاق قبلَ وجود البعث ، وبالله التوفيق[1]

● ● ●

(١) قال الإمام الغزالي في « المقصد الأسنىٰ » (ص٢٤٥) : (من لم يعرف النشأة والبعث . . لم يعرف معنى اسم الباعث) .

وقال فيه أيضاً (ص ٢٤٢) : (وللإنسان نشآت كثيرة ، وليست نشأتينِ فقط ، ولذلك قال تعالىٰ : ﴿ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [الواقعة : ٦١]) .

ذكر معنى (الباقي)

من أسمائه عز وجل وتفسيره ومسائله

اعلمْ : أن الكلامَ في تفسير هٰذا الاسمِ يقتضي فصولاً لا بدَّ من تفصيلها ؛ هٰذه ترجمتُها :

فصلٌ : في معنى البقاءِ والباقي والإبقاءِ والبقيَّةِ من طريق اللغة .

فصلٌ : في ذكر معنى (الباقي) عند المتكلِّمينَ ، وبيانِ حقيقتِهِ .

فصلٌ : في الدَّلالة على أن (الباقيَ) يقتضي بقاءً يكونُ به باقياً .

فصلٌ : في أن (البقاءَ) هل له ضدٌّ أو لا ضدَّ له .

فصلٌ : في بيان ما يصحُّ بقاؤه ، وذكرِ ما لا يصحُّ بقاؤه .

فصلٌ : في صحَّةِ وصف الله عزَّ وجلَّ بأنه (باقٍ) ، وهل هو من صفاتِ ذاتِهِ أو من صفات فعلِهِ .

فصلٌ : في إطلاق صفةِ (البقاء) على صفاته الأزليَّة ، وهل يجوزُ ذلك أو لا يجوز .

وسنذكرُ في كلِّ فصلٍ من هٰذه الفصول السبعة ما يقتضيه شرطُهُ إن شاء الله عزَّ وجلَّ .

❁ ❁ ❁

الفصل الأول

في بيان معنى البقاء والباقي والإبقاء والبقية في اللغة

اعلمْ : أن البقاءَ معناه : الدوامُ ، والباقيَ : الدائمُ ، وهو علىٰ ضربينِ :

أحدُهما : بقاءٌ يدومُ بلا نهاية ؛ كبقاء البارئ عزَّ وجلَّ .

والثاني : بقاءٌ إلىٰ مدَّةٍ يدومُ إليها ، ولا يبقى الموصوفُ به بعدها ؛ كبقاء المُحدَثات .

والمُبقِي للأشياء : هو الله عزَّ وجلَّ .

والمصدرُ : الإبقاء .

وقد اختلفوا في تفسير معنىٰ قولِهِ : ﴿ أُوْلُواْ بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْفَسَادِ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [هود : ١١٦] :

فقال ابن عرفة : معناه : أولو تمييزٍ وأولو طاعةٍ ؛ من قولهم : فلانٌ ذو بقيَّةٍ ؛ إذا كان فيه خيرٌ [(١)] .

ومعنى الآية علىٰ هـٰذا القول : فهلَّا كان من القرون مِنْ قبلكم مَنْ فيه خيرٌ ينهىٰ عن الفساد ؟ ! [(٢)]

---

(١) انظر « الغريبين » (ص٢٠٣) ، وبه قال الزجاج في « معاني القرآن » (٣/ ٨٣) ، وابن عرفة : هو المعروف بنفطويه كما تقدم التعريف به تعليقاً (١/ ٦١٣) .

(٢) قال ابن قتيبة في « تأويل مشكل القرآن » (ص٢٨٩) : (لولا : تكون في بعض الأحوال بمعنىٰ « هلَّا » ؛ وذلك إذا رأيتها بغير جواب) ، والآية بتمامها : ﴿ فَلَوْلَا كَانَ =

وقال آخرون : البقيَّةُ : الاسم من الإبقاء ، كأنه أراد : أولو إبقاءٍ على أنفسهم ، والعربُ تقول للعدوِّ إذا غلب : البقيَّةَ البقيَّةَ ؛ أي : أبْقُوا علينا ، ولا تستأصلونا[١]

وقولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ بَقِيَّتُ ٱللَّهِ خَيْرٌ لَّكُمْ ﴾ [هود : ٨٦] ؛ قال مجاهدٌ : طاعةُ الله خيرٌ لكم[٢]

وقال غيرُهُ : ما أبقى اللهُ من الحلال خيرٌ لكم[٣]

وقولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ ءَالُ مُوسَىٰ وَءَالُ هَٰرُونَ ﴾ [البقرة : ٢٤٨]، قد قيل فيه : إنه أراد : ما بقي من رُضاضِ الألواح التي أنزل فيها التوراةَ[٤] .

وقولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ ﴾ [الكهف : ٤٦] ، قد قيل فيه : إنه أُريدَ بها الأعمالُ التي يبقىٰ ثوابُها[٥]

= مِنَ ٱلْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُوْلُواْ بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْفَسَادِ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّنْ أَنجَيْنَا مِنْهُمْ وَٱتَّبَعَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مَآ أُتْرِفُواْ فِيهِ وَكَانُواْ مُجْرِمِينَ ﴾ .

(١) وهو قول أبي منصور الأزهري . انظر « تهذيب اللغة » (٩/ ٢٦٠)

(٢) رواه الطبري في « تفسيره » (١٥/ ٤٤٨) .

(٣) قاله الفرّاء . انظر « معاني القرآن » له (٢/ ٢٥) ، وأورده الطبري في « تفسيره » (١٥/ ٤٤٧) عن سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما .

(٤) رواه الطبري في « تفسيره » (٥٦٨٥) عن سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما ، وروىٰ عنه أنه قال : (البقية : رُضاض الألواح ، وعصا موسىٰ ، وعِمامة هارون ، وقَباء هارون الذي كانت عليه علامات الأسباط ، وكان فيه طست من ذهب فيه صاع من مَنِّ الجنة) ، وفي هـٰذا إشارة إلىٰ جواز التبرُّك ، والرُّضاض : كُسار الشيء وفتاته ، وكل شيء كسرته فقد رضرضته . انظر « لسان العرب » (ر ض ض) .

(٥) هو قول قتادة كما في « التفسير الوسيط » (٣/ ١٥١) ، وقول ابن زيد كما في « النكت والعيون » (٣/ ٣١٠) ، واختاره الزجاج في « معاني القرآن » (٣/ ٢٩٢) فقال : (والباقيات الصالحات والله أعلم : كلُّ عمل صالح يبقىٰ ثوابُهُ)

وقولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ فَهَلْ تَرَىٰ لَهُم مِّنۢ بَاقِيَةٍ ﴾ [الحاقة ٨] ، فقد تجيء (فاعِلَةٌ) بمعنى المصدر ؛ مثل قوله عزَّ وجلَّ : ﴿ فَأَمَّا ثَمُودُ فَأُهْلِكُوا۟ بِٱلطَّاغِيَةِ ﴾ [الحاقة : ٥] ؛ أي : بطغيانهم ، كذلك الباقيةُ بمعنىٰ : البقاءِ[١] .

وقيل : إنه أراد بالباقيةِ : الباقيَ ، والهاءُ فيه للمبالغة ، والمعنىٰ : أنه لم يبقَ منه بقيَّةٌ ، كما بقي من سائر الأممِ بقيَّةٌ[٢] .

وفي الحديث : (أَبْقَينا رسولَ الله صلَّى الله عليه وسلَّم)[٣] ؛ أي : انتظرناه ؛ يقالُ منه : بَقَيتُهُ أَبْقِيه بَقْياً[٤] .

وفي الحديث أيضاً : « تبقَّهْ وتوقَّهْ »[٥] ؛ أي : اسْتَبقِ النفسَ ولا تعرِّضْها للهلاك ، وتوقَّهْ ؛ أي : تحرَّز من الآفات .

---

(١) هو قول الفرَّاء . انظر كتابه « معاني القرآن » (٣/ ١٨٠) ، وقال ابن منظور في « لسان العرب » (ك ذ ب) : (وكاذبة مصدر ؛ كقولك : عافاه الله عافية ، وعاقبه عاقبة ، وكذلك كذب كاذبة ، وهٰذه أسماءٌ وُضِعَت مواضع المصادر ؛ كالعاقبة والعافية والباقية) .

(٢) قال الفراء في « معاني القرآن » (٣/ ١٨٠) : (قوله : ﴿ فَهَلْ تَرَىٰ لَهُم مِّنۢ بَاقِيَةٍ ﴾ من بقاء ، ويقال : هل ترىٰ منهم باقياً ؟ وكلُّ ذلك في العربية جائز حسن) .

(٣) في (أ) : (برسول) بدل (رسول) ، والحديث رواه أبو داود (٤٢١) من حديث سيدنا معاذ بن جبل ، ولفظه : (أَبْقَينا النبيَّ صلى الله عليه وسلم في صلاة العَتَمَةِ ، فَأَخَّرَ حتىٰ ظنَّ الظانُّ أنه ليس بخارج . . .) الخبر .

(٤) ومنه قول العرب : نشدتك الله والبُقْيا . انظر « العين » (٥/ ٢٣٠) .

(٥) رواه الإمام الخطابي في « غريب الحديث » (١/ ٦٩٩) ، من حديث سيدنا عبد الله بن عمر رضي الله عنهما مرفوعاً ، وقد رواه الطبراني في « المعجم الصغير » (٧٥٤) ، وأبو نعيم في « حلية الأولياء » (٧/ ٢٦٧) بلفظ : « تَنَقَّهْ ، وَتَوَقَّهْ » من حديث سيدنا عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أيضاً ، قال الطبراني عقب روايته : (ومعنى الحديث عندنا والله أعلم : أنه قال : « تنقَّ الصديق واحذره » ، وبلغني عن بعض أهل العلم أنه فسَّره بمعنىً آخر ؛ قال : « اتقِ الذنوب ، واحذر عقوبتها ») .

الفصل الثاني
في ذكر معنى (الباقي) وحقيقته عند المتكلمين

[معنى الباقي عندَ متكلِّمي أهلِ السنَّةِ]

اختلف أصحابُنا في معنىٰ (الباقي) وحقيقتِهِ :

فمنهم من قال : (الباقي : ما قامَ به البقاءُ)[1] ، وبه قال عبدُ الله بن سعيد وأبو العباس القلانسيُّ ومن تبعَهما[2]

وهـٰؤلاء يقولون : إن الصفاتِ القائمةَ بذات الله عزَّ وجلَّ لا يقال لها : باقيةٌ ؛ لاستحالةِ قيام البقاء بها[3] ، ولا فانيةٌ ؛ لاستحالة العدم عليها[4] ، فكذلك بقاؤه عندهم صفةٌ أزليّةٌ لا يصحُّ وصفُها بأنها : باقيةٌ ؛ لاستحالة قيام البقاء بها ، ولا فانيةٌ ؛ لاستحالة عدمها .

وقال أبو الحسن الأشعري رحمه الله : (الباقي : ما له بقاءٌ ، وليس من

---

(١) هـٰذا النمطُ من الحدود يكاد يكون غيرَ مُجْدٍ ؛ لأنه من باب حدِّ الشيء بما هو مساوٍ له أو فرعٌ عنه ، ففيه نوعُ دور ؛ وهو كقولك : العلمُ : ما تكون الذات به عالمة ! انظر « محك النظر » (ص١٩٤ ، ٢١٠) ، غير أنه في سياق المصنف هنا ونقله له جدوىٰ ؛ إذ المراد : إثبات البقاء صفة معنىً قائمةً بذاته سبحانه ، وأن البقاء ليس من السلوب .

(٢) والبقاء عندهم علىٰ هـٰذا صفة أزلية زائدة على الذات ، كما تقدم بيانه تعليقاً (١/ ٣٩٩-٤٠٠) ، وانظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٢٣٧) .

(٣) إذ المعنىٰ لا يقوم بالمعنىٰ .

(٤) إذ لو اتصفت بالعدم للزم فناؤها ، مع تقرير قدمها وقدم الذات الموصوفة بها .

شرطه قيامُ البقاء به من حيث كان باقياً)[1]

وعلىٰ هـٰذا القول يقال : إن الله عزَّ وجلَّ باقٍ ببقاء قائم به ، وبقاؤه باقٍ لنفسه ؛ لأن نفسَهُ بقاءٌ له ، وصفاتُهُ الباقيةُ باقيةٌ من غير قيام بقائه بها[2] .

[الكلامُ علىٰ بقاءِ الجواهرِ والأجسامِ والأعراضِ]

وأما الجواهرُ والأجسامُ :

فقد أجمعَ أصحابنا : علىٰ أنه لا يكونُ شيءٌ منها باقياً إلا ببقاء يقومُ به[3] .

---

(1) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٦٨) ، و« مجرد مقالات الأشعري » (ص٤٣) ، وقد ذكر الإمام ابن فورك في المصدر نفسه (ص٢٣٧) علة اختيار الإمام الأشعري لهـٰذا الحدِّ فقال : (لأن ذلك يشمل ذات الباريْ وصفاته ونفس البقاء) ، وقال المصنف في « أصول الدين » (ص١٠٩) : (وهو المشهور من قول أصحابنا) ، وقوله : (وليس من شرطه قيام البقاء به. . .) لا ينفي كون البقاء صفة معنىً عند الإمام الأشعري ، ولـٰكنه لما لاحظ استحالة قيام المعنىٰ بالمعنىٰ . . نبَّهَ علىٰ أن بقاء الصفات ببقاء الذات ، لا ببقاء يقوم بها ، وعلىٰ ذلك : فهي لها بقاء ، ولا يقوم بها بقاء ، وانظر (١/ ٤٠٠) .

(2) وعبارة الإمام ابن فورك في « مجرد مقالات الأشعري » (ص٤٣) : (ليس من شرط البقاء عنده أن يقوم بالباقي ، ولذلك قال : إن صفات الله تعالىٰ باقية ببقاء يقوم بالباريْ ، وإن بقاء الباريْ تعالىٰ باقٍ ، وله بقاء ، وهو نفسه ، وهـٰذا هو حقيقة الباقي عنده في القديم والمحدث ، ويمنع أن يقوم بقاء الباقي بغيره ، كما يمنع أن يقوم علم العالم بغيره) .
وقال الإمام ابن فورك أيضاً في « مجرد مقالات الأشعري » (ص٢٣٧) : (وكان يحيل أن تبقىٰ أعراض الجسم ببقاء قائم بالجسم ، ويجيز أن تكون صفات الباريْ تعالىٰ باقية ببقاء قائم بالباريْ تعالىٰ ، ويفرق بين الأمرين : بأنه لو كانت أعراض الجسم باقيةً ببقاء قائم بالجسم استحال أن تتبدل مع بقاء الجسم ، فلما وجدنا أعراض الجسم تتبدل وتتغير مع بقاء الجسم. . دلَّ ذلك علىٰ أن بقاء الجسم لا يكون بقاءً لأعراضه ، ولما كانت صفات الباريْ تعالىٰ باقيةً ببقاء واجباً وجودُها بوجوده ، ولم يجز أن تتبدل وتتغير مع بقاء الباريْ تعالىٰ . . جاز أن تكون باقية ببقائه) .

(3) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٢٣٨) .

وأجمعوا أيضاً : علىٰ أنه لا يصحُّ بقاءُ شيءٍ من الأعراض[1]

[معنى الباقي عندَ المعتزلةِ]

واختلفت القدريةُ في هـٰذه المسألة :

فزعم الجبائيُّ : أن البقاءَ هو الوجودُ عن وجود ، وليس هو معنىً غيرَ الباقي[2]

وقال أصحابُ أبي هاشم : (الباقي : هو الموجودُ الذي قد أتىٰ عليه وقتانِ) ، وحُكيَ مثلُ هـٰذا القولِ عن أبي الحسين الخياط[3]

وقال بعضُ أصحاب أبي هاشم : (الباقي : هو الموجودُ الذي لم

---

(١) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٢٣٨) ، وفيه أنه كان يقول : (إن البقاء عرض ، ولا يصحُّ عليه البقاء ، وإن الجسم يبقىٰ دائماً بتجدد البقاء له حالاً فحالاً) .

(٢) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٦٧) ، قال ابن متويه في « التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض » (ص١٥٣) : (أما الشيخ أبو علي فقد حد الباقي : بأنه الموجود بغير حدوث ، واقتضىٰ هـٰذا أن غير القديم جل وعز لا يسمىٰ باقياً على الحقيقة ، بل يكون مجازاً) ، وانظر « المغني في أبواب التوحيد والعدل » (٥/ ٣٣٧) .

(٣) وبه قال الإسكافي من معتزلة بغداد ؛ إلا أنه قيده في الباقي المحدث دون القديم . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٨٦) ، **والخياط** : هو أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان ؛ من معتزلة بغداد ، تلمذ لجعفر بن حرب ، وعنه أخذ أبو القاسم الكعبي ؛ ومذهب الكعبي بعينه مذهب شيخه الخياط كما نص علىٰ ذلك الشهرستاني ، له كتاب « الانتصار » في الرد على ابن الراوندي ، توفي الخياط نحو سنة (٣٠٠هـ) . انظر « طبقات المعتزلة » (ص٢٩٦ـ٢٩٧) ، و« الملل والنحل » (١/ ٣٠) .

يحدثُ في حال الإخبارِ عنه بالوجود)[1]

واتفق الجبائيُّ وابنه : علىٰ أن الباقيَ لا يكون باقياً لمعنىً ، ونفَيا كونَ البقاء معنىً[2]

وقال الكعبيُّ منهم : (الباقي من الحوادث : يكونُ باقياً ببقاءٍ يقوم به ، والقديمُ سبحانه : باقٍ لنفسه بلا بقاءٍ)[3]

وكلٌّ من حكينا قولَهُ في معنىٰ (الباقي) مجمعونَ : علىٰ أن الشيءَ في حال حدوثه لا يكون باقياً[4]

[معنى الباقي عندَ الكراميةِ]

وخرجت الكرامية المُجسِّمةُ عن هٰذا الإجماع[5] ؛ فزعمت : أن معنى

---

(١) قال قاضي المعتزلة عبد الجبار في « المغني في أبواب التوحيد والعدل » (ص٣٣٦) : (ويوصف الله جل وعز بأنه باقٍ ، ويراد به : أنه موجود ، وأن وجوده غير متجدد) ، وانظر « التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض » (ص١٥٢ـ١٥٣) .

(٢) انظر « المغني في أبواب التوحيد والعدل » (ص٣٣٧) ، و« المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين » (ص٧٤) .

(٣) انظر « المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين » (ص٧٤) ، و« التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض » (ص١٥٦) .

(٤) قال الإمام ابن فورك في « مجرد مقالات الأشعري » (ص٢٣٨) : (وكان يقول : إن شيئاً من الأعراض لا يجوز عليها البقاء بحال ، وإن الجواهر والأجسام كلها يصح عليها البقاء ، وإنها إنما يصح وصفُها بالبقاء في الحالة الثانية من حال حدوثها ، وإنها في الحالة الأولىٰ لا يصح أن يقال : إنها باقية) .

(٥) قال الإمام الأشعري كما في « مجرد مقالات الأشعري » (ص٣٣٨) : (إن إجماعَ المتكلمين قديماً وحديثاً : أن الجسم في حال حدوثه لا يصح أن يكون باقياً) .

(الباقي) : هو الموجودُ فقط ، وزعمت : أن الشيءَ في حال حدوثه يكون باقياً ؛ لوجوده فيها .

ولم يسبقْهم أحدٌ إلىٰ هـٰذه البدعة .

[الردُّ على الكراميةِ في تعريفِهم للباقي]

فيقال لهم : لو كان معنى الباقي والموجودِ واحداً . . لكان يجوزُ إطلاقُ كلٍّ واحد منهما مكانَ الآخر ، ولو جازَ ذلك لجاز أن يقالَ في الدعاء بدلَ قولنا لغيرنا : أبقاكَ الله : (أوجدكَ الله) .

ألا ترىٰ أنه لمَّا كان معنىٰ (مُحدَثٍ) و(مَفعولٍ) سواءً . . قيل : قد أُحدِثَ ، وقيل : قد فُعِلَ ، وقيل لكلِّ مُحدَثٍ : مفعولٌ ، ولكلِّ مفعول : مُحدَثٌ ؟

فلمَّا لم يجزْ أن يقال : (أوجدكَ الله) للموجود ، وجاز أن يقال : (أبقاكَ الله) . . عُلم أن معنى الباقي غيرُ معنى الموجود .

ويقالُ لهم : إذا أجزتم وصفَ الشيء في حال حدوثه بأنه (باقٍ) . . فأجيزوا وصفَهُ بأنه (دائمٌ) ؛ لأن معنى الدائمِ والباقي في اللغة واحدٌ .

[الردُّ علىٰ أصحابِ أبي هاشمٍ وعلى الخياطِ في تعريفِهم للباقي]

وأما من زعم : أن الباقيَ : هو الذي أتىٰ عليه وقتانِ فصاعداً . . فيلزمُهُ علىٰ [قوله][1] : استحالةُ وصف البارئ عزَّ وجلَّ في الأزل بأنه كان باقياً ؛

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (قولهم) .

لاستحالة مرور الأوقات في الأزلِ[1]

[الردُّ على الجبائيِّ في تعريفِهِ للباقي]

وأما من قال الباقي : هو الكائنُ لا بحدوثٍ[2] . . فإن أرادَ به : ألا يكونَ الباقي حادثاً . . لزمه ألا تكونَ الأجسامُ باقيةً ؛ لأنها مُحدَثةٌ .

وإن أراد : أنه الكائنُ لا بحدوثٍ هو غيرُهُ . . لزِمَهُ شيئانِ كلاهما فاسدٌ :

أحدُهما : أنه يلزمُهُ أن تكونَ الأعراضُ كلُّها باقيةً ، فإن قال بذلك لزِمَهُ بقاءُ الحركة ؛ لأنه ليس لها حدوثٌ هو غيرُها ، بل حدوثُها نفسُها ، وكذلك حدوثُ كلِّ مُحدَثٍ نفسُهُ[3]

والثاني : أنه يلزمُهُ عليه أن يكونَ الشيءُ في حال حدوثه باقياً ؛ لأنه ليس له في تلك الحالة حدوثٌ هو غيرُهُ ، وإنما حدوثُهُ فيها نفسُهُ .

وإذا بطلت أقوالُ مخالفينا في معنى (الباقي) . . صحَّ أن معناه ما قاله أصحابُنا ؛ من كون الباقي باقياً ببقاءٍ قائمٍ به[4] ، أو بما لا يقال

---

(١) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٢٣٨) .

(٢) وهو قول الجبائي . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٥٢٩) .

(٣) إذ الحدوث صفةٌ نفسية للحادث ، كما أن الوجود صفةٌ نفسية للقديم .

(٤) فاختيار المصنف موافقٌ لما كان عليه قدماء الأشاعرة من كون البقاء صفة معنىً .

وقد ادَّعى بعض الجهلة : أن اختلاف الأشاعرة في صفة البقاء أمعنىً هي أم سلبٌ ، وانقراض قدمائهم على القول الأول ، واعتماد متأخِّريهم على القول الثاني . . دالٌّ على عدم الانضباط في الاعتقاد الذي عليه مدار الإيمان !

ولم يتنبَّه المسكينُ : أن لا خلافَ أصلاً في كون البقاء صفةً له عز وجل ، إذ الكلُّ متَّفقٌ على أنه تعالى باقٍ ، وبعد ذلك الخلافُ في تصوُّر ماهية هذه الصفة ؛ أمعنىً هي =

فيه : إنه غيرُهُ ، على ما نبيِّنُهُ بعد هـٰذا إن شاء الله عزَّ وجلَّ .

* * *

= أم سلبٌ . . لا يضرُّ في الاعتقاد ؛ إذ الواجبُ اعتقادُ بقائه سبحانه ، وما وراء ذلك لو عاش المرء ولم يُخطره في باله فلا يضرُّ ، ومنشأُ هـٰذه الشبهة : عدم التفريق بين أصول الاعتقاد المنجية عند الله تعالىٰ ، وبين توابع ذلك ، وهـٰذه التوابع لها درجات كثيرةٌ ، وقد علَّق العلامة ابن العربي المالكي في « الأمد الأقصىٰ » (١/ ٤٨٩) علىٰ هـٰذا الخلاف بقوله : (هو أمرٌ قريب ، لا يضرُّ في الاعتقاد) .

الفصل الثالث
في بيان الدلالة على أن (الباقي) يقتضي بقاء لأجله يكون باقياً

أجمعَ أصحابنا : علىٰ أن الباقيَ لا يكون باقياً إلا ببقاءٍ هو صفةٌ .

واختلفوا في قيامها بـ (الباقي) :

فقال القدماءُ من أصحابنا : (من شرطها : أن تقومَ بالباقي) ، كما ذهب إليه عبد الله بن سعيد وأبو العباس القلانسيُّ[1] .

ولم يُجزْ هـٰؤلاء وصفَ صفاتِ الله عزَّ وجلَّ بأنها باقيةٌ ولا فانيةٌ ، كما بيَّناه في الفصل الذي قبلَهُ[2]

وقال أبو الحسن الأشعريُّ : (من شرط البقاء : قيامُهُ بالباقي ، أو بما لا يقال : إنه غيرُ الباقي)[3]

وأجاز إطلاقَ القولِ بأن يقالَ : الباريُّ وصفاتُهُ الأزليَّةُ باقيةٌ ببقاءِ الباري .

وزعم الجبائيُّ وابنُهُ : أن الباقيَ لا يقتضي معنىً يكونُ به باقياً ، لا شاهداً ولا غائباً ، وبه قال أبو الهذيل[4]

---

(١) انظر (١/ ٦٧٦) .

(٢) انظر (١/ ٦٧٦) .

(٣) انظر (١/ ٦٧٦ـ ٦٧٧) .

(٤) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص ٣٦٦ ـ ٣٦٧) .

وأجاز هـٰؤلاء بقاءَ أنواعٍ كثيرةٍ من الأعراضِ[١] .

وقال الكعبيُّ : (إن البارئَ عزَّ وجلَّ باقٍ لنفسه ، والأجسامَ باقيةٌ ببقاءٍ يقومُ بها) ، وأحالَ بقاء الأعراض كما أحال أصحابُنا بقاءها[٢]

[دليلُ مَنْ ذهبَ إلىٰ أنَّ البقاءَ صفةُ معنىً]

والدليلُ علىٰ أن (الباقيَ) يقتضي معنىً لأجله يكونُ به باقياً : اتفاقُنا مع المعتزلة : علىٰ أن الشيءَ في حال حدوثِهِ لا يكونُ باقياً[٣] ، وإذا وُجِدَ في الثاني في حال حدوثِهِ كان باقياً ، وتغيُّرُ الوصف على الموجودِ مع وجودِهِ في الحالتينِ على الاتصال . . دليلٌ علىٰ ثبوت معنىً لأجله كان باقياً[٤] .

فإن قيل : يلزمُكم علىٰ هـٰذا الاعتلال : أن يكونَ حدوثُ المُحدَثِ

---

(١) كسكون المَوَات ، والألوان ، والطعوم ، والروائح ، والحياة ، والقدرة ، والصحة ، والكلام . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٥٩) .

(٢) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٥٨) .

(٣) وهـٰذا مما أجمعوا عليه ، وما خالف فيه إلا الكرامية كما تقدم (١/ ٦٧٩) .

(٤) لا يقال : فناء الأعراض يلزم منه بالضرورة فناء محلِّها ؛ لاستحالة قيام الجسم أو الجوهر بغير عرض .
لأن صاحب هـٰذا المذهب يقول : البقاءُ هو العرضُ الذي يصحِّحُ بقاء هـٰذا الجسم أو الجوهر ؛ فانتفىٰ وجودهما بغير عرض .
إلا أن التحقيق في هـٰذه المسألة : ما ذهب إليه المتأخِّرون من كون البقاء صفةَ سلب ، لا صفةَ معنىً ، ولا صفةً نفسية ، وعليه : تكون الحوادث في عدم دائمٍ لا ينقطع ؛ وذلك لانعدام شرط بقائها ، قال الإمام الغزالي في « الاقتصاد في الاعتقاد » (ص ١٤٧) : (وأما الجواهر : فانعدامها بألا تُخلق فيها الحركة والسكون ، فينقطع شرط وجودها ، ولا يعقل بقاؤها) ، فبقاؤها إنما هو بإبقاء الله تعالىٰ لها بخلق أعراضها ، فإفناءَاتُها وإبقاءاتُها شبهُ متكافئة ؛ لزيادة العدم الأصيل عليها .

لمعنىً ؛ لأنه وَصْفٌ له اكتسبَهُ بعد أن لم يكن موصوفاً به قبلَ حدوثه[1] .

قيل : لم يكن قبلَ حدوثه موجوداً ، وحدوثُهُ حدوثُ عينِهِ ، وليس بقاؤه حدوثَ عينه ؛ لأن عينَهُ لم تَحدُثْ في حال البقاء[2] ، ولم يكن في حال الحدوث باقياً ، وقد اشترطنا في الدليل : اتصالَ الوجودِ مع تغيُّرِ الوصف في أحد الحالينِ .

فإن قيل : فإن الجسمَ يكون مُحدَثاً غيرَ معادٍ ، ويُعدَمُ ويُعاد ، فقد تغيَّرَ الوصفُ عليه بالإعادة ، فيلزمُكم : أن يكونَ المُعادُ مُعاداً لمعنىً .

قيل : الإعادةُ حدوثٌ ثانٍ ، وليس مخالِفاً للحدوث الأوَّل ؛ بل هو بعينِهِ[3] ، إلا أنه سُمِّيَ إعادةً ليُعلَمَ أن عينَهُ قد خُلِقَت مرتينِ .

علىٰ أنا قد اشترطنا في الدليل : اتصالَ الوجود مع التغيُّرِ في الوصف ، وبين الابتداءِ والإعادةِ عدمٌ متوسِّطٌ ، وعلىٰ أن من أصحابنا من قال : (إن

---

(١) أراد المصنف بهـٰذه التحريجة : بيان الفرق بين البقاء والوجود ؛ إذ الوجود عين الذات ، والبقاء ـ علىٰ ما اختار هنا ـ هو معنىً زائدٌ على الذات ، فوجود الذات إذاً لم يكن لمعنىً .

(٢) وإنما خلق الله في الحالة الثانية معنىً هو البقاء ، وهي في هـٰذه الحالة باقية ، لا محدثة ، أما عند من رأىٰ أن البقاء صفةٌ عدميّةٌ اعتباريةٌ سلبيةٌ . فبقاؤها : هو تجدُّد حدوثها تجدُّداً متتابعاً ، لا يفصل بين آحاد هـٰذا التجدُّد إلا أجزاءٌ زمانية فردة لا تقبل التجزُّؤَ ، كما أن الجوهر الفرد المكاني لا يقبله .

(٣) لأن الحدوثَ هو عين المحدَث ، وطالما أن المحدَث وُجدَ بعينه فإن الحدوث الثاني هو عين الحدوث الأول ؛ قال الإمام ابن فورك في « مجرد مقالات الأشعري » (ص٢٤٢) : (والصحيح علىٰ مذهبه : أن الإعادة هي نفس المعاد ، وأن معنىٰ قولنا : إعادة ومعاد. . يرجع إلىٰ حدوث بعد حدوث تخللهما عدم) ، ولم ينشأ لمعنىً ، وهـٰذا القول يفيدُ منه القائلون بسلبية البقاء ؛ إذ دوام حدوث المحدَث لا يلزم منه الاحتياج إلىٰ معنىً هو البقاء ، بل إنما يعبَّرُ عن هـٰذا الدوام في الإحداث بالبقاء .

المُعادَ معادٌ لمعنىً) ، وبه قال القلانسيُّ[1] ، وعلىٰ هـٰذا الأصل سقطَ السؤالُ ، وعلى الفصل الأوَّل قد مضى الانفصالُ عنه[2]

واستدلَّ من نفىٰ أن يكونَ (البقاء) معنىً بأن قال : لو كان البقاءُ غيرَ الباقي لصحَّ وجودُهُ في حالِ حدوثِ الباقي ، حتىٰ يكونَ في حال حدوثه باقياً ؛ كالعلم والقدرةِ والإرادةِ واللونِ والحركةِ[3]

قيل : أليس قولُكُم : (إن الباقيَ باقٍ) غيرَ الباقي ، ولا يصحُّ وجودُهُ في حال حدوثِ الباقي ؟![4] ، كذلك البقاءُ معنىً غيرُهُ ، ولا يصحُّ وجودُهُ في حال حدوث الباقي .

وتمامُ أدلَّة هـٰذه المسألة يأتي في الفصل الذي نذكرُ فيه استحالةَ بقاء الأعراض بعد هـٰذا ، إن شاء الله عزَّ وجلَّ[5]



---

(١) انظر « مجرد مقالات الأشعري » (٢٤٢) .

(٢) قوله : (الفصل) كذا في جميع النسخ ، ولعلها : (الأصل) .

(٣) والخصم يسلِّمُ وجودها حال حدوثها ، وهي مشاركةٌ للبقاء في جنس المعاني أو الأعراض .

(٤) قوله : (وجوده) الضمير راجع لـ(قولكم) .

(٥) وقد بيَّن الإمام السنوسي أن في صفة البقاء ثلاثةَ مذاهبَ مقررة ؛ حيث قال في « شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص٢٤٢) : (قيل : هو نفسيٌّ ؛ أي : عبارة عن الوجود المستمر فيما لا يزال .

وقيل : صفة معنىً ؛ أي : موجودٌ زائد علىٰ وجود الذات ؛ كالعلم ونحوه .

وقيل : صفة سلب ؛ أي عبارة عن نفي العدم اللاحق بعد الوجود ، وهو التحقيق) .

الفصل الرابع
في أن البقاء هل له ضد من غير جنسه أو لا ضد له

اختلفوا في البقاء والفناءِ علىٰ خمسة مذاهبَ :

أحدُها : قولُ من قال : (إن البقاءَ معنىً ، وليس الفناءُ معنىً) ، وبه قال أبو الحسن الأشعريُّ رحمه الله وأكثرُ أصحابنا ، وبه قال الكعبيُّ من المعتزلة[1]

والقولُ الثاني : (أن الفناءَ معنىً ، والبقاءَ ليس بمعنىً غيرِ الباقي) ، وبه قال الجبائيُّ وابنه أبو هاشم[2]

والقولُ الثالثُ : (أن البقاءَ معنىً به يبقى الباقي ، وكذلك الفناءُ معنىً به يفنى الفاني) ، وهو قول القلانسيِّ من أصحابنا[3]

---

(١) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٦٨) ، و« مجرد مقالات الأشعري » (ص٢٤٤) ، و« التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض » (ص١٥٦) ، و« المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين » (ص٨٣) ، وبهٰذا القول قال القاضي الباقلاني في « تمهيد الأوائل » (ص٢٩٩) ، وهو خلاف اختياره انتهاءً .

(٢) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٦٨) ، و« المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين » (ص٧٤ ، ٨٣) .

(٣) فالفناء عنده عرضٌ يقوم بالجوهر الذي يفنىٰ ، فيفنىٰ به في الحالة الثانية من وقت حدوث الفناء فيه . انظر « الأمد الأقصىٰ » (٢/٣٣٩) ، و« تلخيص الأدلة » (ص٢٣٩) .

والقولُ الرابعُ : نفيُ البقاءِ والفناءِ [كليهما][1] ، وبه قال نفاةُ الأعراض .

والقولُ الخامسُ في هـٰذا الباب : مذهبُ المجسِّمة الكراميّة ؛ وذلك أنهم نفوا أن يكونَ البقاءُ معنىً غيرَ الباقي ، [وزعموا][2] : أن معنى الباقي والموجودِ واحدٌ .

وزعموا : أن الشيءَ يُعدَمُ بإعدام الله عزَّ وجلَّ إيَّاهُ ؛ بأن يقول له : كن معدوماً ؛ كقوله إذا أوجده : كن موجوداً ، وهـٰذان القولان حادثانِ في ذاته .

وزعموا : أن كلَّ شيءٍ حدث في العالم من جسمٍ أو عرضٍ فلا بدَّ من أن يَحدُثَ من أجله عرضانِ في ذات الباريْ عزَّ وجلَّ ؛ أحدهما : إرادةٌ لحدوثه ، والثاني : قولُهُ : كُنْ موجوداً ، وكلَّ شيءٍ يُعدَمُ فلا بدَّ من حدوث عرضينِ في ذات الباريْ ؛ أحدهما : إرادةُ عدمه ، والثاني : قوله : كُنْ معدوماً .

والكلامُ عليهم في هـٰذا الأصل مبنيٌّ علىٰ حدوث الحوادث في ذات الباريْ عزَّ وجلَّ ، وقد مضىٰ ذلك قبل هـٰذا[3]

---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (كلاهما) .

(٢) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (وزعم) .

(٣) انظر (١/ ٤٣٥) ، وثَمَّ مذهب سادس ؛ وهو أن البقاء والفناء ليسا بمعنىً ، وإنما هما من صفات السلب ، وبه قال قاضي السنة الباقلاني كما في « رسالة الحرة » المطبوع باسم « الإنصاف » (ص١٠) ، ونقله عنه المصنف في « أصول الدين » (ص٤٥) ، وارتضاه إمام الحرمين في « الإرشاد » (ص٧٨) ، والحجة الغزالي في « المقصد الأسنىٰ » (ص٢٩٧) حيث قال : (ولقد أبعد من قال : « البقاء : صفة زائدة علىٰ ذات الباقي ») ، وهـٰذا المذهب هو ما استقرَّ عليه رأي أهل السنة .

[اختلافُهم في معنى الفناءِ علىٰ أنَّهُ معنىً]

واختلف الذين أثبتوا الفناءَ معنىً غيرَ الفاني في محلِّهِ :

فقال أبو العباس القلانسيُّ : إن الله عزَّ وجلَّ يُحدِثُ في الجسم إذا أراد أن يفنيه فناءً ، فيفنىٰ به الجسمُ في الحالة الثانية من حال حدوثِ الفناءِ[١]

وقال الجبائيُّ وابنه أبو هاشم : إن الله يُحدِثُ الفناءَ لا في محلٍّ ، فتفنىٰ به جميعُ الأجسام ، لا يقوم ببعضها فتختصَّ به ، وليس بعضُها بأن يفنىٰ به أولىٰ من بعض ، فلذلك وجبَ أن تفنىٰ به جميعُ الأجسام[٢]

وزعما : أن الله عزَّ وجلَّ لا يوصفُ بالقدرة علىٰ إفناءِ بعضِ أجسامِ العالم مع بقاء بعضها ، وقد قَدَرَ على التفريق بينها في إحداثها ، ولا يَقدِرُ على التفريق بينها في الفناء ، وإنما هو أحد أمرينِ : إما أن يبقيها كلَّها ، وإما أن يفنيها كلَّها بفناء واحد ؛ هو عرضٌ يخلقُهُ لا في محلٍّ ، وإما أن يفني بعضَها مع بقاء بعضِها ، فلا يُوصف بالقدرةِ عليه ، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً .

[دليلُ أنَّ الفناءَ ليسَ معنىً]

فالدليلُ علىٰ أنه ليس الفناءُ معنىً موجوداً : أنه لو كان عرضاً لم يخلُ :

---

(١) إذ الفناء عنده صفة معنىً كما تقدم قريباً (١/ ٦٨٧) .

(٢) وكان أبو علي الجبائي يجوز في أول الأمر فناء بعض الأجسام دون بعضها ، ثم صار إلىٰ ما نقله الإمام المصنف . انظر « المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين » (ص٨٣) .

من أن يوجدَ في الفاني ؛ كما ذهب إليه القلانسيُّ رحمه الله ، أو يوجدَ لا في محلٍّ ؛ كما ذهب إليه الجبائيُّ وابنُهُ أبو هاشم .

ومحالٌ وجودُهُ في الفاني : لأنه لو وُجِدَ في الفاني لوجب أن يفنىٰ به في حالِ وجودِ الفناء[1] ؛ كما أن السوادَ لمَّا كان معنىً يَسْوَدُّ به الجوهرُ صار الجوهرُ أسودَ به في حال وجودِ السوادِ ، ولو صار الجسمُ فانياً في حال وجودِ الفناء . . استحالَ قيامُ الفناء به في تلك الحال ؛ لأن العرضَ لا يقومُ بالفاني .

ومحالٌ أيضاً وجودُهُ لا في محلٍّ : لأنه لو جاز وجودُ عرضٍ لا في محلٍّ . . لصحَّ وجودُ سائر الأعراضِ لا في محلٍّ ، كما أنه لمَّا صحَّ وجودُ جوهر لا في محلٍّ . . صحَّ وجودُ كلِّ جوهر لا في محلٍّ[2]

فإن قيل[3] : ما أنكرتم أن يكونَ الفناءُ معنىً يخالفُ سائرَ المعاني ، فيختصَّ بكونه لا في محلٍّ دون سائر المعاني ؛ لمخالفته لسائرها ؟!

قيل : كلُّ جنس من الأعراض القائمةِ بالإنسان مخالِفٌ لسائرها ، وهي مع مخالفةِ بعضِها بعضاً متفقةٌ في استحالة وجودِها لا في محلٍّ[4] ، فلو كان

---

(١) لا في الحالة الثانية كما قال الإمام القلانسي ؛ وذلك لوجود معنى الفناء في الحالة الأولىٰ ، فما معنىٰ تأخير الاتصاف إلى الحالة الثانية ؟!

(٢) إذ الجوهر لا محلَّ له ، بل له مكانٌ ؛ وهو الفراغ المتوهَّم في حال خلو الجوهر منه ، وهو الحيز نفسه ، أما العرض فافتقاره إلى المحلِّ ذاتيٌّ كما تعلم .

(٣) كأن صاحب هٰذه التحريجة أراد إثبات موجود بين الجوهر والعرض !

(٤) إذ هٰذا أول حُكم من أحكامها ، وكذلك امتناع قيام العرضِ في محلَّين ، وأن حكمه ثابت لمحله فقط ، واستحالة قيامها بمعنىً . انظر « شرح لمع الأدلة » (ص٥٣) .

الفناءُ أيضاً عرضاً من الأعراض.. لاحتاجَ إلى المحلِّ مع مخالفتِهِ سائرَ الأعراض[1] .

ويقال لهم : إرادةُ الله عزَّ وجلَّ عندكم مخالِفةٌ للفناءِ ، وكلاهما لا في محلٍّ ؛ فما أنكرتم ممَّن قال : الفناءُ مخالِفٌ للأعراض الباقية وجميعُها في محلٍّ ؟!

ويقال لهم : أليس لو قال قائل : بإثبات عرضٍ واحدٍ حدثَ لا من مُحدِثٍ ؛ كما ذهب إليه ثُمامةُ في الأعراض المتولِّدة.. لزِمَهَ أن يقولَ : بجواز حدوثِ كلِّ الأعراض لا من مُحدِثٍ ؟

فلا بدَّ لهم من : بلىٰ .

قيل : فكذلك من أجاز وجودَ عرضٍ لا في محلٍّ لزِمَهُ إجازةُ وجود جميعِ الأعراضِ لا في محلٍّ .

وهـٰذا ما لا فصلَ لهم فيه .

[الردُّ على الكراميةِ في معنويَّةِ الفناءِ]

وأما قول الكراميّة : إن الشيءَ إنما يفنىٰ بإفناءٍ يَحدُثُ في ذات البارئ عزَّ وجلَّ.. فقد دلَّلنا على استحالة كونِ ذاتِهِ محلاً للحوادث[2] ، وإذا استحالَ ذلك بطلَ بناؤهم عليه .

---

(١) إذ وجوهُ المخالفة بين الأعراض لا ترجعُ إلىٰ تمام الماهية ، والفناءُ والأعراض كلُّها مشتركة في استحالة القيام بنفسها ، وافتقارها إلىٰ محل تقوم به ، فكيف يُدَّعىٰ وجود عرض لا في محلٍّ ؟!

(٢) انظر (١/ ٤٣٥)

ويقال لهم : إذا صحَّ وجودُ ذلك [الإفناء] مع ما يُفنيه في حالةٍ واحدةٍ[1] . . فهلّا جاز وجودُهُ معه أبداً ؟! لأن كلَّ عرضينِ صحَّ وجودُهما معاً في حال حدوثِ أحدِهما . . لم يكن أحدُهما ضدّاً للآخر ولا منافياً له ، وإذا لم يكن أحدُهما منافياً له لم يكن عدمُ أحدهما بوجود الآخر[2] ، وبالله التوفيق .



---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (للإفناء)
(٢) في (ب ، ج) : (يجب) بدل (يكن) .

الفصل الخامس
في بيان ما يصح بقاؤه وذكر ما لا يجوز بقاؤه

[الأعراضُ عندَ الكراميةِ باقيةٌ في جميعِ أحوالِها]

زعمت الكراميَّةُ المجسِّمةُ : أن كلَّ موجود باقٍ في جميع أحواله[1] ، وعلىٰ هٰذا الأصل : تكونُ الأعراضُ كلُّها باقيةً في جميع أحوالها[2]

وقالوا : لا عرضَ إلا ويصحُّ وجودُهُ وقتينِ وثلاثةَ أوقاتٍ وأكثرَ من ذلك[3] ، ويستوي في ذلك الأصواتُ والحركاتُ ، والعلومُ والإراداتُ ، وسائرُ الأعراض[4]

---

(١) وقد تقدم إيراد كلامهم ورد الإمام المصنف عليهم (١/ ٦٧٩ ـ ٦٨٠) .

(٢) قال المصنف في « أصول الدين » (ص٥٠) : (وأجازت الكراميَّةُ بقاءَ جميع الأعراض ، وقالوا : إن حدوثَ كلِّ حادث في العالم إنما هو بقول الله تعالىٰ : « كن » وإرادتِهِ لحدوثه ، وعدمَهُ بقوله له : « افنَ » وإرادتِهِ لعدمه ، فإذا خلقَ جسماً أو عرضاً وجب بقاؤه إلىٰ أن يقول له : « افنَ » ويريدَ عدمَهُ) .

(٣) وهو المعبَّر عنه بجواز بقائه زمانين ؛ إذ لم يُرَدْ بهٰذه العبارة عينُ العددية ، واعلم : أن البقاء بهٰذا المعنىٰ مستحيل على الله تعالىٰ قطعاً ؛ لاستحالة تسلُّط الزمان عليه سبحانه ، بل بقاؤه معناه : سلبُ الآخرية لوجوده ، فلا يلحق ذاتَهُ وصفاتِهِ عدمٌ . انظر « شرح العقيدة الوسطىٰ » (ص ٢٣٩) .

(٤) يعني : يستوي في ذلك الأعراض المشروطة بالحياة كما مَثَّلَ ، والأعراض غير المشروطة بها ؛ كالأكوان والألوان والطعوم والروائح . انظر « شرح لمع الأدلة » (ص٥٢) .

ولذلك زعموا : أن القولَ الذي وُجِدَ من الإنسان في الذرِّ الأوَّل عندَ إقراره بالله عزَّ وجلَّ . . موجودٌ باقٍ فيه لا يرتفعُ بموته ، وإنما يرتفعُ بارتداده .

وزعموا أيضاً : أن لفظَ النكاح يكونُ باقياً في الزوج الناكح ما بقيَ النكاح بينَهُ وبينَ امرأته التي تزوَّجها ، لا يرتفعُ بسكوته ولا بخَرَسِهِ ، وإنما يبطلُ عند طلاقه لها ، أو عند موته عنها في الحالةِ التي يرتفعُ [فيها] النكاحُ بينهما[1]

[حكمُ بقاءِ الأعراضِ عندَ المعتزلةِ]

واختلفت المعتزلةُ في هٰذا الباب :

فمنهم : من نفىٰ بقاءَ جميع الأعراض ، وقال : لا يبقىٰ شيءٌ منها وقتينِ ، وبه قال الكعبيُّ[2] ، وإلىٰ هٰذا القول ذهب جميعُ أصحابنا[3]

ومنهم : من قسَّمَ الأعراضَ إلىٰ باقٍ وغيرِ باقٍ ؛ فما يصحُّ بقاؤه :

---

(١) وكذا قرَّر المصنف مذهبهم في « أصول الدين » (ص٥٠) .

(٢) ووافق الكعبيَّ أحمدُ بن علي الشطوي ، ومحمدُ بن عبد الله بن مملَّك الأصفهاني . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٥٨) ، و« المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين » (ص١٢٢) .

(٣) وعبارة الإمام الآمدي في « أبكار الأفكار » (٣/ ١٦٤) : (مذهب أهل الحق من الأشاعرة : أن الأعراض جملتها غيرُ باقية ، بل هي على التقضِّي والتجدُّد ، وأن الله تعالىٰ قادر علىٰ خلْقِ كل واحد من آحادها في أي وقت شاء من غير تخصيص بوقت دون وقت ، وأن ما خلقه منها في وقت كان يمكن خلقه بعد ذلك الوقت أو قبله ، ووافقهم علىٰ ذلك النظام والكعبي من المعتزلة) .

كاللونِ والطعمِ والرائحةِ ونحوها ، وما لا يصحُّ بقاؤه : كالإراداتِ والحياةِ والتأليفِ والأصواتِ والحركاتِ ، والفناءِ عند من أثبتَهُ منهم عَرَضاً .

وإلىٰ هـٰذا التقسيم ذهبَ أبو الهذيل والجبائيُّ وابنه أبو هاشم[1]

واختلفَ هـٰؤلاء في العلوم والاعتقادات : فأجاز أبو الهذيل بقاءها ، وأنكرَ الجبائيُّ وأبو هاشم بقاءها .

واختلفوا في السكون :

فحكى الإسكافيُّ عن أبي الهذيل أنه قال : (إن سكونَ الحيِّ لا يبقىٰ ، وسكونَ الميِّتِ والمَوَاتِ يبقىٰ)[2]

وحُكيَ عن بشر بن المُعْتمِر أنه قال : (إن السكونَ كلَّهُ يبقىٰ)[3] .

وزعم إبراهيمُ النظَّام : أنه يستحيل بقاءُ الأعراض ، إلا أنه زعم : أنه لا عرضَ إلا الحركاتُ والسكون ، وقال : لا يجوزُ البقاء عليهما ، فأما اللونُ والأصواتُ والخواطرُ وما أشبهها . . فهي عندَهُ أجسامٌ باقيةٌ[4] .

---

(١) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٥٨ـ٣٥٩) ، و« المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين » (ص١٢٢) ، وهو على أصلهم في أن البقاء ليس بمعنىً ، وأما من ذهب إلىٰ أن الباقي يبقىٰ ببقاء . . فقد منع من بقاء شيء من الأعراض ؛ لئلا يلزم قيام المعنىٰ بالمعنى . انظر « التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض » (ص٢٨٨) .

(٢) وكان يزعم : أن سكون أهل الجنة سكون باق . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٥٨) ، وانظر ما تقدم (١/ ٦٨٤) تعليقاً .

(٣) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٦٠) .

(٤) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٥٨ ، ٣٦٢) ، وتقدم أن النظام يرىٰ تركُّب الجوهر من مجموعة من الأعراض ، فأجزاء الجوهر عنده تنتهي إلىٰ أعراضٍ .

[دليلُ أهلِ السنَّةِ على استحالةِ بقاءِ الأعراضِ]

ودليلُ أصحابنا على استحالة بقاءِ الأعراض : ما قدَّمنا ذكرَهُ ؛ من كون الباقي باقياً ببقاءٍ يقومُ به ، أو بما لا يقالُ : إنه غيرُهُ[١]

وإذا صحَّ هـٰذا الأصل بما ذكرناه فيه قبل هـٰذا . . استحالَ بقاءُ الأعراض ؛ لاستحالة قيامِ العرضِ بالعرضِ[٢]

وممَّا يدلُّ على استحالة بقاءِ الأعراض : أنه لو صحَّ بقاءُ شيء منها لوجب استحالةُ عدمِها ، وأدَّىٰ ذلك إلى استحالة حدوثِها ، ووجوبِ القول بقدمِها ، ووجبَ من ذلك : وجوبُ قِدَمِ [الأعراض][٣] ، وإبطالُ حاجتها إلىٰ صانعٍ صنعَها .

وبيانُ ذلك : أنه إذا جاز بقاءُ [العرض] أوقاتاً كثيرةً لنفسه[٤] ، أو لا لمعنىً أكثرَ من ذاته . . كان وجودُهُ بعد حدوثه واجباً ما لم يَحدُثْ ضدٌّ له ينافيه ، وما وجبَ وجودُهُ إلىٰ أن ينفيَهُ ضدٌّ ينافيه . . لم يَجُزْ أن يَحدُثَ له ضدٌّ ينافيه ، ولم يَجُزْ أن يكونَ له ضدٌّ أصلاً ؛ كالقديم لمَّا وجب وجودُهُ في

---

(١) انظر (١/ ٦٨٣) .

(٢) خلافاً للفلاسفة المجوِّزين لذلك ، وظنُّوا أن السرعةَ مثلاً عرضٌ يقوم بالحركة . انظر « أبكار الأفكار » (٣/ ١٦٠) ، ولو جاز قيام العرض بالعرض ، والعرض من ماهيته أنه لا يقوم بنفسه . . لتسلسل ذلك القيام تسلسلاً ممتنعاً ، لا يقطعه إلىٰ تصور جوهرٍ يصحِّح قيام تلك الأعراض المفروضة به .

(٣) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (الإدراك) .

(٤) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (الأعراض) .

كلِّ حال لا ينفيه فيه ضدٌّ . . لم يكن له ضدٌّ ، ولم يَجُزْ له حدوثُ ضدٌّ ينافيه(١)

فإن قيل : إنما لم يَستحلْ عدمُ القديم لوجود ضدٌّ ينافيه لاستحالة أن يكونَ له ضدٌّ .

قيل : إنما استحالَ أن يكونَ له ضدٌّ لوجوب بقائه إلىٰ أن ينفيَهُ ضدٌّ .

وممَّا يدلُّ علىٰ استحالةِ بقاءِ الأعراض ، واستحالةِ انتفاءِ الشيء بضدِّهِ : أن ما وجب وجودُهُ إلىٰ أن يُوجدَ له ضدٌّ ينافيه ، وكان حدوثُ ضدِّهِ مُوجِباً عدمَهُ . . لم يكن حدوثُ ضدِّهِ في محلِّهِ بأن يُوجِبَ عدمَهُ أولىٰ من أن يكونَ وجودُهُ في محلِّهِ مانعاً من حدوث ضدِّهِ فيه ، بل كان امتناعُ حدوثِ الضدِّ المنافي له بوجوده لحصول وجوده . . أولىٰ من عدمه بحدوث ضدٍّ ينافيه إذا وُجِدَ(٢)

---

(١) دليل بقاء الشيء عند قدماء الأشاعرة مبنيٌّ علىٰ دليل فيه طولٌ وتقسيم كما يقول الإمام السنوسي في « شرح العقيدة الكبرىٰ » (ص٢٤٥) ؛ إذ لا يعدمُ الموجودُ إلا بمقتضٍ ، وهو إما بالاختيار أو لا ، والمقتضي المختارُ لا يفعل العدمَ ؛ إذ ليس بفعل ، وغيرُ المختار : إما عدم شرط ، أو طريان ضدٌّ ، وكلاهما في حقِّ القديم محالٌ . انظر « شرح لمع الأدلة » (ص١٠٤ ـ ١٠٦) .

(٢) وقد صاغ إمام الحرمين هـٰذا الدليل في « الإرشاد » (ص١٤٠) فقال : (قلنا : الأعراض يستحيل بقاؤها ؛ فإنها لو بقيت لاستحال عدمها ؛ فإنا إذا قدرنا بقاء بياض ودوام وجوده . . لم يتصور انتفاؤه فيعقبَهُ سواد ؛ إذ ليس السواد بنفي البياض ومضاداته . . أولىٰ من البياض بدفع السواد ومنعه من الطروء) .

وعبَّرَ عن هـٰذه الاستحالة العلامة ابن التلمساني بقوله في « شرح لمع الأدلة » (ص٥٥) : (لو كان المقتضي ضداً فمعقولُ التضاد من الجانبين معقول واحد ، فليس إعدام الطارئ للحاصل بأولىٰ من منع الحاصل من طروء الطارئ) .

فإن قيل : إن الحدوثَ أولىٰ من البقاء ، فكان أولىٰ بإيجابه عدمَ هـٰذا النافي من أن يكونَ النافي مُوجِباً عدمَهُ .

قيل : لا فصلَ بين قول من قال : إن الحدوثَ في الحال أقوىٰ من الوجودِ السابقِ ، فيُوجِبُ عدمَ السابق ، وبين قول من يقولُ : بل الوجودُ السابقُ أقوىٰ من الحدوث المنتظرِ ، فيمنعه من حدوثٍ .

فإن قيل : الحدوثُ أقوىٰ ؛ لتعلُّقِهِ بالقدرةِ والقصدِ من مُحدثِهِ إليه .

قيل : بل الوجودُ الباقي أقوىٰ ؛ لاستغنائه عن قدرةٍ وقصدٍ وإرادةٍ .

علىٰ أن الدليلَ الذي فرضنا يمنعُ أن يكونَ حدوثُ ضدِّهِ مقدوراً لقادرٍ بحالٍ لو كان بقاءُ هـٰذا الباقي واجباً إلىٰ أن يَحدُثَ ضدٌّ ينافيه .

فإن قيل : يَلزمُكم هـٰذا الذي ألزمتمونا في قولكم بنفي أحدِ الضدَّينِ للآخر .

قيل : إنَّا لا نقولُ : إن عدمَ العرض عن محلِّهِ يكونُ بضدِّهِ[1] ، بل نقولُ : إن العرضَ يُعدَمُ في الثاني من حال حدوثِهِ ؛ لأنه يستحيلُ بقاؤه ، وإنما يَحدثُ ضدُّهُ أو مثلُهُ عَقيبَهُ ؛ لاستحالة تعرِّي محلِّهِ عمَّا يقومُ به[2] ، وضدِّهِ إن كان له ضدٌّ من غير جنسه[3]

---

(١) وإنما هو قول بعض المعتزلة ؛ لأنهم جوَّزوا بقاء العرض زمانين . انظر « المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين » (ص١٢٢) .

(٢) لأن الجواهر شاغلة للأحياز ، فلا بد من اجتماعها أو افتراقها ، ولا بد من حركتها أو سكونها ، وبالبديهة يعلم استحالة خلوِّ الجواهر عن هـٰذه الأكوان . انظر « لمع الأدلة » (ص٦٧) .

(٣) المعتمد عند المتكلمين : أن الضدِّيَّة لا تكون إلا بين نوعين تحت جنس واحد، ولذلك=

فبانَ **بذلك** : أنه لا يلزمُنا ما ألزمناهم ، وأنه يَلزمُهم على القول بإجازة بقاءِ الأعراض لأنفسها أو لا لمعنىً . . إحالةُ عدمِها ، وذلك يوجبُ قِدمَها ؛ **لأن ما استحال عدمُهُ وجب وجودُهُ وكان قديماً**[1] ، والقولُ بقِدم الأعراض يوجبُ القولَ بقِدم محلِّها ، **وذلك هو القولُ بقِدم الأجسام** .

فإن قيل : لِمَ لا يجوزُ حدوثُ الأعراض وإن وجب وجودُها بعد الحدوث ؟[2]

قيل : لأن المُحدَثَ عندنا وعندكم لا يجبُ بقاؤه ، بل يجوزُ عدمُهُ ، وقد أريناكم أن قولَكُم يوجبُ استحالةَ عدمها ، **فلزمكم** : **قِدمُها** ، **وقِدمُ الأجسام معها** ، **وإبطالُ صانعها** ، أَيَّتُها الفِرْقةُ المدَّعيةُ للعدل والتوحيد ؛ كدعوىٰ زيادٍ في أميَّةَ[3] ، حتىٰ قيل في معاوية لمَّا ادَّعىٰ زياداً[4] : [من الوافر]

= لم يحكموا بالضدية بين العلم والموت ، ولكن لما كان الموت والحياة جنساً واحداً ، وكان من شرط العلم وجود الحياة . . لم يجتمع العلم مع الموت ؛ لأن ضد الموت ـ وهو الحياة ـ شرط في وجود العلم .

ثم اعلم : أن الضدية في الحوادث فقط ، فلا ضدَّ لذات القديم ولا لصفاته ، وهي في الحوادث : في الأعراض فقط ؛ إذ الجواهر لا تضادَّ بينها ؛ إذ لا يمتنع جوار جوهر لجوهر ، بخلاف الأعراض . انظر « بغية الطالب » لابن زكري (ص٢٩٤) .

(١) قال الإمام ابن التلمساني في « شرح لمع الأدلة » (ص١٠٦) : (قيل : إن العقلاء لم يتفقوا علىٰ مسألة نظرية إلا هـٰذه المسألة ؛ وهي أن القديم لا ينعدم) .

(٢) مفهوم هـٰذه التحريجة ومطلوبها : العرض حادثٌ ، وبقاؤه واجب .

(٣) أمية : هو أبو سفيان بن حرب ، وزياد : هو المشهور بزياد ابن أبيه .

(٤) صدر هـٰذا البيت هو مما كتبه ابن المفرِّغ لسيدنا معاوية رضي الله عنه ، وعجزه :

كـإلِّ الفيـل مـن ولـد الأتـان

وعجزه هو مما قاله سيدنا حسان بن ثابت رضي الله عنه ، وصدره : =

وأشهــدُ أنَّ إلَّــكَ مِــنْ زيــادٍ كــإلِّ السَّقْــبِ مِــنْ رَألِ النَّعــامِ

كذلك دعوى القدريَّةِ في العدل والتوحيد ، ولذلك قال فيهم بعضُ أهل العصر : [من الرجز]

دعْ قــولَهــا واعتــزلِ اعْتِــزالَهــا مُحــالُهــا أركبَهــا مِحــالَهــا

تلقَّبَــتْ عــدليَّــةً وهــي التــي مِنْ كلِّ عَدلٍ صرَّمَتْ حبالَها[1]

ويقالُ لمن وافقنا من القدريَّةِ على استحالة بقاء نوعٍ من الأعراض[2] : لا يخلو [ما] استحالَ بقاؤه منها من أن يكونَ[3] : لحدوثِهِ ، فيجب به استحالةُ بقاء الأجسام ، ويلزمُ قائلَهُ : أن يُحيلَ بقاءَ الأعراض الباقية ؛ لحدوثها ، أو لكونِهِ معلوماً أو مذكوراً أو شيئاً ، فيجب أن يكونَ ذلك في كلِّ ما شاركَهُ في هـٰذا الوصف ، أو لاستحالةِ قيام البقاءِ به ، وليس ذلك قولَ من أجازَ بقاءَ شيءٍ من الأعراض ؛ لأنه لا يثبتُ البقاءَ معنىً ، أو لكونِهِ عرضاً ، فيجبُ به استحالةُ بقاءِ كلِّ عرضٍ .

= وأشهد أن إلَّك من قريش

انظر « الشعر والشعراء » (١/ ٣٦٣) ، والإلُّ : قربى الرحم ؛ قال تعالىٰ : ﴿لا يرقبون في مؤمن إلاً ولا ذمة﴾ [التوبة : ١٠] ، والسَّقْبُ : ولد الناقة ، ورَألُ النعام : فرخه . انظر « العين » (٥/ ٨٤) ، (٨/ ٢٧٣ ، ٣٦١) .

(١) المُحال : الكلام المتناقض ، والمِحال : العذاب والعقاب . انظر « تاج العروس » (ح و ل) ، (م ح ل) ، وفي (ج) : (فحالُها) بدل (محالُها)

(٢) وهو قول أبي الهذيل والجبائيين ، وقد وافقوا أهل السنة على استحالة بقاء الإرادات والحياة والتأليف والأصوات والحركات ، وخالفوهم فقالوا بإثبات بقاء اللون والطعم والرائحة ، وسيحاجُّهم المصنف بمسلَّماتهم . انظر ما تقدم من قولهم (١/ ٦٩٤ـ٦٩٥) .

(٣) ما بين المعقوفين في (أ) : (إما) ، وسقط من (ب ، ج) .

وقد قال بعضُهم : إنما استحالَ بقاءُ الكلام للحاجة فيه إلىٰ تقطيع حروفِهِ ، وإتْباعِ كلِّ حرفٍ بجنسه أو خلافِهِ إلىٰ تمامه ، وهٰذا باطلٌ ؛ لأن ما يُتبِعُهُ من الحروفِ إذا لم يكن ضدّاً له حادثاً في محلِّهِ . . لم يمتنعْ بقاءُ الأوَّلِ علىٰ أصلِهم ، فصحَّ بقاءُ الحروف علىٰ هٰذا الأصل ، ولو كان الحرفُ الأوَّلُ إنما يَحدثُ لحدوث الحرف الثاني . . لوجب أن يبقىٰ إذا اقتصرَ عليه ، ولم يُتْبِعْهُ فاعلُهُ بالحرف الذي يليه ، وفي هٰذا بطلانُ اعتلاله .

واستدلَّ الجبائيُّ علىٰ بقاء القدرة المُحدَثة : بحُسْنِ أمر السيدِ عبدَهُ أن يناولَهُ كوزاً وهو بعيدٌ منه ، وحُسْنِ ذمِّهِ علىٰ تقصيره فيه ، فلولا أنَّ ما فيه من القدرةِ باقٍ . . لَمَا حَسُنَ أمرُهُ بذلك(١)

فيقالُ له : هٰذا لا يدلُّ علىٰ وجود القدرةِ التي يُكتسَبُ بها الفعلُ فيه ، فضلاً عن دَلالته علىٰ بقائها فيه ؛ لتجويز خصومِك حُسْنَ ذمِّهِ علىٰ ترك ما لا يقدرُ عليه إذا كان قادراً علىٰ تركه .

وإن سلَّمنا لك جوازَ تقدُّمِ القدرةِ علىٰ وجود المأمورِ به . . فما أنكرتَ أنَّ حُسْنَ ذمِّهِ علىٰ تركه ليس من أجل بقاءِ القدرةِ ، لٰكن من أجل تجدُّدِ مثلِها فيه ، والقدرةُ الأولىٰ غيرُ باقية ، ولا كلُّ جزءٍ من القُدَرِ ؟! .

فإن قيل : إن تَجدُّدَ مثلِها غيرُ واجب ، ولا يُوجِبُ حدوثَ بدلِها من العجز إذا عُدمَتِ القدرةُ .

قيل : هٰذا علىٰ أصلك جائزٌ ، مع تجويزك بقاءَ التكليف في حال عجزِهِ

---

(١) انظر « المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين » (ص٢٥٧) .

إذا كان في ابتداء حالِ التكليف قادراً ، ثمَّ تعدَّتِ القدرةُ إلى العجز بدلاً منها

وممَّا يدلُّ علىٰ صحَّةِ ما قلنا بالاستنباط من هٰذا السؤال : أنه قد يأمرُ العبدَ بالقعود فيقعدُ ، ويكونُ قعودُهُ حَسَناً ؛ لأنه مأمورٌ به ، ثمَّ ينهاهُ عن القعود فلا يتركُ القعودَ ، بل يدومُ عليه ، فلو كان القعودُ الأوَّلُ الذي وافق الأمرَ به باقياً . . صار القبيحُ هو الحسنَ ، والطاعةُ هي المعصيةَ ، والممدوحُ به هو المذمومَ به !

قيل : هٰذا الذي أنكرتُم علينا من قولنا : إن سوادَ الجسم في الثاني غيرُ سواده في الأوَّلِ ، وإن كان في الحال علىٰ منظرٍ واحدٍ

[فناءُ الأعراضِ لا يلزمُ منهُ تغيُّرُ الجواهرِ]

واستدلَّ بعضُ القدريَّةِ علىٰ بقاء أنواعٍ من الأعراض بأن قال[١] : لو كانت الأعراضُ كلُّها تتجدَّدُ لم نأمنْ من قول من قال بتجدُّدِ الجواهر كلِّها حالاً فحالاً

فقيل له : قد آمَنَنا من ذلك أنَّا نعلمُ ضرورةً أنَّا إذا تحرَّكنا ثمَّ سكنَّا ، أو قمنا ثمَّ قعدنا . . أن الذي قعدَ هو الذي قامَ[٢] ؛ لأنها لو تجدَّدتْ لكان الذي تابَ غيرَ الذي أذنبَ ، والذي رضيَ غيرَ الذي غضبَ ، وما أدَّىٰ إلىٰ دفع الضرورات فمدفوعٌ .

---

(١) في (أ) : (شيء) بدل (أنواع) .

(٢) وهٰذا أمر وجدانيٌّ لا يُستطاعُ دفعه ؛ لأنه من الضروريات ، وما سيذكرُهُ المؤلف بعدُ هو لوازم له .

فإن قيل : يلزمُكم مثلُهُ في الأعراض ؛ لأنا نعلمُ بالضرورة أن الذي شاهدناه اليومَ من السواد في محلٍّ مخصوصٍ هو الذي شاهدنا فيه بالأمس[1]

قيل : تغايرُ السواد للأسود غيرُ معلومٍ بالضرورة[2] ، فكيف يُعلَمُ بقاؤه بها ؟! ولأن القولَ بتجدُّدِ الجواهر يرفعُ أحكامَ الشرع ؛ لأنه يؤدِّي إلىٰ أن يكونَ المقطوعُ غيرَ السارق ، والمجلودُ غيرَ الزاني ، والواطئُ غيرَ الخاطب ، والداخلُ في الصلاة غيرَ الخارج منها ، وهـٰذا المعنىٰ في الأعراض معدومٌ ، فلم يجبْ في إحالة بقائها ما يجبُ في إحالة بقاءِ الجواهرِ[3]

[تأليفُ الأعراضِ يصحُّ بقاؤُهُ عندَ أبي هاشمٍ]

واستدلَّ أبو هاشم علىٰ أن التأليفَ يصحُّ بقاؤه : بأنَّا نحتاجُ في تفريق أجزاءِ الحجر إلىٰ علاجٍ طويلٍ ، فلو كان ما فيه من التأليف غيرَ باقٍ . . لكان سبيلُ المؤلَّفِ سبيلَ المتجاور ، ولسَهُلَ علينا تفكيكُ أجزاءِ الحجر المؤلَّفةِ أجزاؤُهُ .

---

(١) قوله : (شاهدنا فيه بالأمس) ؛ يعني : شاهدنا فيه السواد بالأمس .

(٢) إذ تقدَّم أن بعض العقلاء ادَّعىٰ أن الأعراض لا تُرىٰ ، وإنما تُرى الذوات فقط .

(٣) هـٰذا النوع من الاستدلال يشي بأن قدرة الله تعالىٰ قد تتعلق بخلق جواهر لاحقة مغايرة للجواهر السابقة مع خلق أعراضٍ فيهما تمنع من وجود التفرقة ؛ إذ العقل لا يمنع من ذلك ، إلا أنه أيضاً لا يمنع من خلق الجواهر بأعيانها في الحالة الثانية ، فأحلنا في الترجيح علىٰ خبر الصادق ؛ إذ الشارع أخبرنا بأحكام وأمرنا بأوامرَ ونهانا عن نواهٍ . . يلزم منها بقاء الجواهر ، وبهـٰذا تعلم : أن سبيل ترجيح بقاء الجوهر شرعي وليس بعقلي ؛ إلا أن العقل يجوزه ، ولا يجوز بقاء الأعراض .

وهـٰذه دعوىٰ بناها علىٰ أصله في التولُّدِ ، ونحن نخالفُهُ في الأصل وما بناه عليه ؛ لأن مقدورَ القدرةِ المُحدَثة عندنا لا يتعدَّىٰ محلَّها ، وتفريقَ أجزاء الحجر عَقيبَ حركاتنا غيرُ مقدور لنا ، بل سبيلُهُ سبيلُ اللون الحادث في بعض الأجسام عند إيرادِ الصبغ عليه(١)

وإذا لم نُوصَفْ : بالقدرة علىٰ تفريق أجزاءِ الحجرِ . . لم نُوصَفْ : بأنه مُتعذِّرٌ علينا .

وإن استدلَّ بهـٰذا علىٰ أصحابه الذين قالوا بالتولُّدِ ، ونفَوا بقاءَ الأعراض . . فهو غيرُ لازمٍ لهم ؛ لأنه يمكنهم أن يقولوا : إن التأليفَ يَحدثُ في الجسم حالاً فحالاً ، وإذا فعل الإنسانُ افتراقاً في الجسم الذي فعل الله فيه قبلَ ذلك تأليفاً . . لم يفعل اللهُ التأليفَ فيه في الحال التي فعل الإنسانُ فيه التفريقَ .

وقد قلبَ الكعبيُّ هـٰذا الاستدلالَ علىٰ من قال ببقاء الأعراض فقال : لو كان التأليفُ باقياً لكان تركاً للتفريق الذي يجوزُ حدوثُهُ في الوقت العاشر ، ولو كان كذلك لاستحالَ وجودُ التفريق بعد التأليفِ ؛ لوجود ما هو تركٌ له ؛ لاستحالة وجوده(٢)

[الردُّ على الكراميةِ في بقاءِ الأعراضِ]

وأما قولُ الكراميَّةِ : إن العرضَ يبقىٰ ولا يُعدَمُ من أجل ضدٍّ يطرأ عليه في محلِّهِ ، وإنما يُعدَم بإعدامٍ له يَحدثُ في ذات البارئ عزَّ وجلَّ .

---

(١) انظر « المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين » (ص٢١٩) .

(٢) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٣٧٤ ـ ٣٧٥) .

فيقالُ لهم : إن صحَّ وجودُ ذلك الإعدام مع هـٰذا العرَضِ في أوَّل حالِ حدوثِ الإعدام . . فلمَ لا يجوزُ وجودُهما وبقاؤهما أبداً ؟! لأن كلَّ عرضينِ جاز وجودُهما في حالةٍ واحدةٍ . . جاز اجتماعُهما في أوقات كثيرةٍ عند من يقول ببقاءِ الأعراضِ ؛ كاللون مع الحركة

وإن كان ذلك الإعدامُ منافياً لهـٰذا العرضِ . . فما الفصلُ بينكم وبين من قال : (إن هـٰذا العرضَ أيضاً منافٍ لذلك الإعدامِ) ، فمنعَ حدوثَهُ ؟! علىٰ أن المتنافيينِ إنما يتنافيانِ علىٰ محلٍّ واحدٍ ، ولا يتنافيانِ في محلَّينِ ، ألا ترىٰ أن السوادَ والبياضَ لا يتنافيانِ في محلَّينِ ، وإنما يتنافيانِ في محلٍّ واحدٍ ؟!

والكلامُ في إحالة حلول الحوادث في ذات البارئ عزَّ وجلَّ . . قد مضىٰ قبلَ هـٰذا[1] ، والله أعلم .

❁ ❁ ❁

(١) انظر (١/ ٤٣٥) .

الفصل السادس
في بيان صحة وصفنا لله عز وجل بأنه باق
وهل هو من صفات الذات أو من صفات الفعل

اعلمْ : أن الخلافَ في إثبات اسم (الباقي) لله عزَّ وجلَّ كالخلاف في إثبات اسم الحيِّ والقادر والعالم له ، على ما بيَّناهُ قبلَ هٰذا[1]

فكلُّ من قال : لا يُوصَفُ بشيءٍ من أوصاف الإثبات ، وإنما يُوصَفُ بلفظ النفي ؛ كقوله : ليس بمعدوم ، بدلاً من قولنا : إنه موجودٌ . . فإنه يقول فيه : إنه غيرُ فانٍ ، ولا يقولُ : إنه باقٍ[2]

ومن قال : أقولُ : إنه مُحْيٍ مُقدِّرٌ ، ولا أقولُ : إنه حيٌّ قادرٌ . . فإنه يقولُ : مُبقٍ ، ولا يقولُ : إنه باقٍ .

---

(١) انظر (١/ ٢٩١) ، قال العلامة الآمدي في « أبكار الأفكار » (١/ ٤٤٠) : (وقد اتفق المتكلمون على جواز إطلاق الباقي على الخالقِ ، والمخلوقِ المستمرِّ الوجود حقيقة ؛ خلافاً لأبي هاشم ؛ فإنه قال : الباقي على الحقيقة إنما هو الله تعالىٰ ، وتسمية المخلوق باقياً مجازٌ) ، والنزاعُ لغويٌّ ؛ إذ البقاء من الألفاظ المتواطئة أو المشتركة عند أهل السنة بين الله وخلقه ، وعند الفلاسفة من الألفاظ المشككة ؛ لرجوعه لمعنى الوجود ، وعلىٰ أي حال فبقاء الله هو البقاء المطلق ، ومثل ذلك خلافهم في صفة الوجود ، كما نبَّهَ علىٰ ذلك ابن زكري في « بغية الطالب » (ص١٩٦) .

(٢) وهو مذهب بعض الفلاسفة والباطنية والجهمية على خلاف بينهم . انظر (١/ ٢٩١ ، ٤٧٠) ، وانظر « بغية الطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب » (ص٢٠٩) .

وأما الذين أطلقوا على الله عزَّ وجلَّ الأسماء المشتقَّةَ من أوصاف الكمال : فإنهم مجمعونَ علىٰ تسميته بـ (الباقي) ، ولـٰكنَّهم اختلفوا في وجه استحقاقه لهـٰذا الاسم :

فزعمت النجاريَّةُ والقدريَّةُ : أنه باقٍ لنفسه[1]

وأجمع أصحابُنا : علىٰ أنه باقٍ ببقاءٍ هو صفةٌ له أزليَّةٌ قائمةٌ به[2] ، ولا يجوزُ عليه العدمُ .

والكلامُ في إثبات (البقاء) معنىً قد تقدَّم ذكرُهُ ، فلذلك أعرضنا عن إعادة هـٰذا الفصل[3]

---

(1) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٧٧) ، وما تقدم (١/ ٦٧٩) ، وعليه يكون بقاؤه تعالىٰ ووجوده بمعنىً عند هـٰذا القائل ، وقال حجة الإسلام الغزالي في « المقصد الأسنىٰ » (ص٢٩٦) : (الباقي : هو الموجود الواجبُ وجودُهُ بذاتِهِ ، ولـٰكن إذا أضيف في الذهن إلى الاستقبال . . سُمِّيَ باقياً ، وإذا أضيفَ إلى الماضي . . سُمِّي قديماً) ثم قال : (وقولك : « واجب الوجود بذاته » متضمِّنٌ لجميع ذلك ، وإنما هـٰذه الأسامي بحسب إضافة هـٰذا الوجود في الذهن إلى الماضي والمستقبل) ، فليس الباقي هو الموجود، وإلا للزم أن يكون كل موجود باقياً، بل الباقي هو الواجبُ الوجود لذاته .

(2) انظر (١/ ٣٩٩، ٦٨٣) ، وهـٰذا على التحقيق شِبْهُ إجماع ، وتكفي فيه مخالفة القاضي الباقلاني ، وهو قول قدماء الأشاعرة كما تقدم غير مرة .

(3) انظر (١/ ٦٨٣) ، وقال الإمام المتولي في « المغني » (ص٣١) : (ذهب القدماء من أئمتنا : إلىٰ أن البقاء صفة للباقي زائدة على الذات ، وأن لله صفةً تُسمَّى البقاءَ كالعلم والقدرة ، والصحيح : أن البقاء ليس بمعنىً زائد على الذات ، ولـٰكن البقاء استمرار الوجود) .

وقال الإمام الغزالي في « المقصد الأسنىٰ » (ص٢٩٧) : (ولقد أبعدَ من قال : « البقاء : صفة زائدة علىٰ ذات الباقي ») ، وقد تقدم نقله ، وبهـٰذا تعلم : أن البقاء ليس وصفاً وجودياً ، بل هو معنىً اعتباري .

وقد ذكر المتكلِّمون خلافاً شاذّاً عن بعض غلاةِ الإماميّةِ ؛ وهو بيان بن سمعانَ ، ذكروا أنه زعم : أن معبودَهُ علىٰ صورة الإنسان ، وأنه يفنىٰ كلُّهُ إلا وجهَهُ ، واستدلَّ بقوله عزَّ وجلَّ : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ [القصص : ٨٨]، وهو الذي قتله خالدٌ القسريُّ رحمه الله[١] ، وحكايةُ مذهبه تغني عن الدَّلالة علىٰ فساده ، والله أعلم .

* * *

(١) انظر « مسائل الإمامة » (ص٤٠ ـ ٤١) ، و« مقالات الإسلاميين » (ص٥) .

الفصل السابع

في بيان جواز إطلاق صفة (البقاء) على صفات الله عز وجل

الكلامُ في هـٰذا الفصل مبنيٌّ على اختلاف أصحابنا في معنى (الباقي) وحقيقتِهِ :

فمن قال منهم : (إن الباقيَ : ما قام به البقاءُ) . . امتنع من وصف صفاتِ الله عزَّ وجلَّ القائمةِ بذاته بأنها باقيةٌ ، وقال : إنها موجودةٌ أزليّةٌ قائمةٌ بالله عزَّ وجلَّ ، ولا يقالُ فيها : إنها باقيةٌ ولا فانيةٌ .

وهـٰذا قولُ عبد الله بن سعيد وأبي العباس القلانسيِّ ومن تبعهما[1]

---

(١) انظر (١/ ٦٧٦) ، قال إمام الحرمين الجويني في « الإرشاد » (ص١٣٨ـ١٣٩) : (ذهب العلماء من أئمتنا : إلىٰ أن البقاءَ صفةُ الباقي زائدةٌ علىٰ وجوده ، بمثابة العلم في حق العالم ، والذي نرتضيه : أن البقاءَ يرجع إلىٰ نفس الوجود المستمر من غير مزيد ؛ ولو لم نسلك هـٰذا المسلك للزمنا : أن نصفَ الصفاتِ الأزليّةَ بكونها باقيةً ، ثم نثبتَ لها بقاء ، ويجرُّ سياق هـٰذا القول إلىٰ قيام المعنىٰ بالمعنىٰ ، ثم لو قدرنا بقاء قديماً ، للزمنا أن نصفه ببقاء ، ثم يتسلسل القول) .

ونقل الآمدي في « أبكار الأفكار » (١/ ٤٤١) عن الباقلاني أنه قال : (« الباقي باقٍ بنفسه ، لا ببقاء زائد عليه » ، وهو مذهب المعتزلة) ، يعني : جمهورهم ، وهو مذهب القاضي الباقلاني ، وإمام الحرمين كما ترىٰ ، والإمام فخر الدين الرازي ، ووالده الإمام ضياء الدين . انظر « بغية الطالب » (ص٢٣٩) ، ثم هو مذهب جمهور أهل السنة من المتأخرين .

ومن قال : (إن معنى الباقي : ما له بقاءٌ) ، ولم يشترط قيامَ البقاء به ، كما ذهب إليه أبو الحسن الأشعريُّ رحمه الله . . فإنه يقول : إن الصفاتِ الأزليَّةَ القائمةَ بالله عزَّ وجلَّ باقيةٌ دائمةٌ[1] .

[اختلافُهم في كيفيةِ وصْفِ الصفاتِ الوجوديَّةِ بالبقاءِ]

واختلف أصحابُ أبي الحسن في كيفيَّة وصفها بالبقاء :

فمنهم من قال : (كلُّ صفةٍ منها باقيةٌ لنفسها ، ونفسُها بقاءٌ لها ، وبقاؤه بقاءٌ لنفسه) ، وهٰذا اختيارُ أبي إسحاقَ الإسفرايينيِّ رحمه الله .

ومنهم من قال : (بقاءُ الباريْ عزَّ وجلَّ بقاءٌ لنفسه ولسائرِ صفاته الأزليَّةِ) ، وهٰذا اختيارُ أبي بكر محمَّدِ بن الحسن بن فوركَ رحمه الله ، وبه نقول[2]

فإن قيل علىٰ هٰذا الأصل : إذا قلت : إن بقاءَ الباريْ عزَّ وجلَّ بقاءٌ لصفاته . . فلم لا يجوزُ أن يكون بقاءُ الجسم بقاءً لأعراضه ؟

قيل له : لمَّا قلنا : بقاءُ الباريْ عزَّ وجلَّ بقاءٌ لصفاته . . لم يجزْ وجودُ ذاتِهِ مع عدم صفاتِهِ ، ولا وجودُ صفاتِهِ مع عدم ذاتِهِ[3] ، فلو كان بقاءُ الجسم بقاءً لأعراضه . . لاستحالَ وجودُ الجسم مع عدم الأعراض التي

---

(١) انظر (١/ ٦٧٦ـ٦٧٧)، ويكون بقاؤها ببقاء الذات؛ إذ هي ليست غير الذات، كما أنها ليست عين الذات ، فقول الإمام الأشعري : (ما له) بمعنىٰ : ما يثبت له ، ولا شك أن الصفاتِ يثبت لها البقاء ، وهٰذه العبارة لا تخرج صفة البقاء عن كونها من المعاني عند الأشعري .

(٢) وهو اختيار الإمام الأشعري أيضاً . انظر « مجرد مقالات الأشعري » (ص٤٣ ، ٢٣٧) ، فالخلاف وقع في العبارة ، فهو لفظي .

(٣) لعدم التغاير في الوجود بين الذات والصفات ؛ إذ صفاته تعالىٰ هي عين ذاته وجوداً ، وغيرها مفهوماً ، وذاته وصفاته في رتبة القدم ، فلا تقديم ولا تأخير .

كانت باقيةً ببقائه[1] ، فلمَّا جاز وجودُهُ مع كلِّ عرضٍ يَحدُثُ فيه ، ومعاقبةِ ضدِّهِ عليه . . بطل أن يكونَ بقاؤه بقاءً لشيءٍ من أعراضه[2]

فإن قيل : إذا قسَّمتُم (الباقيَ) قسمين ؛ أحدهما : باقٍ لنفسه ، والآخرُ : باقٍ لمعنىً ، فلم أنكرتُم تقسيمَ المعتزلة (العالِمَ) (القادرَ) قسمين ؛ أحدهما : لنفسه ، والآخرُ لمعنىً ؟[3]

قيل : إنما قلنا : إن الباريَ باقٍ لنفسه ؛ لأن نفسَهُ بقاءٌ ، فلو كان الباريُ عزَّ وجلَّ حيّاً عالماً قادراً لنفسه . . لوجب أن تكونَ نفسُهُ قدرةً وعلماً وحياةً[4] ، ولو كان كذلك لاستحالَ كونُهُ قادراً عالماً حيّاً ؛ لأن العلمَ لا يكونُ عالماً ، والقدرةَ لا تكونُ قادراً ، والحياةَ لا تكونُ حيّاً[5]

فبانَ الفرقُ بينَ ما اخترناه في البقاء ، وبينَ ما منَعْنا منه في العلم والقدرةِ والحياةِ ، والله أعلم .

* * *

---

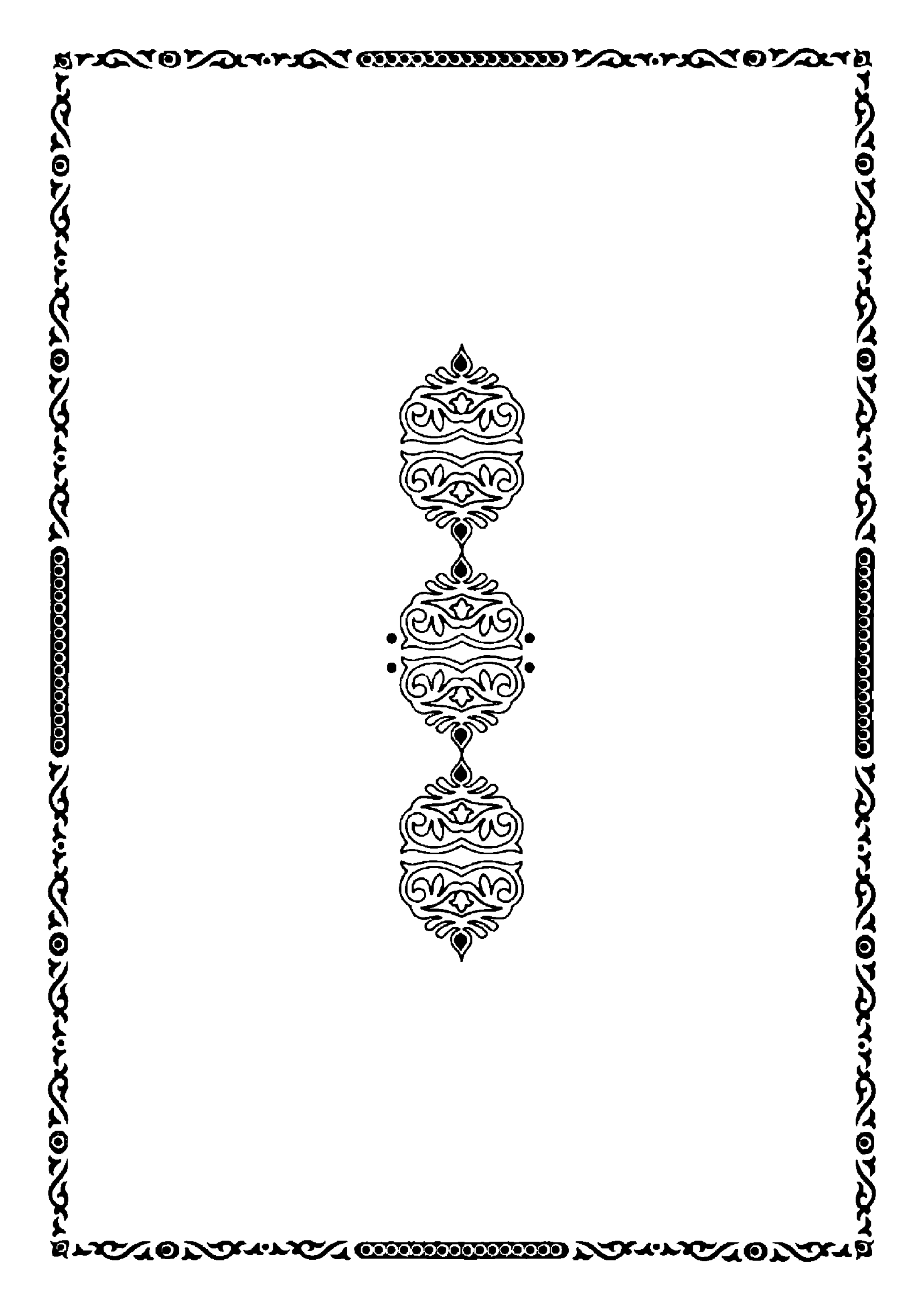
(١) يعني : في حالة حدوثه ، فيبقىٰ على الصورة التي أحدثَهُ الله عليها ، وقائل هـٰذا مكابر ومعاند للمشاهدة والحسِّ .

(٢) وهـٰذا ملزمٌ للمعتزلة ، غير ملزم للكرامية القائلين بحدوث الصفات كما لا يخفىٰ ، فيرجع الكلام معهم إلىٰ تحقيق استحالة وصف الذات القديم بالوصف الحادث .

(٣) فالقديم سبحانه عالمٌ عندهم لنفسه ، والحادثُ إنما يكون عالماً لمعنىً يوجدُ فيه ، وأهلُ السنة قالوا بأن العالم لا يكون عالماً إلا لمعنىً يقوم به .

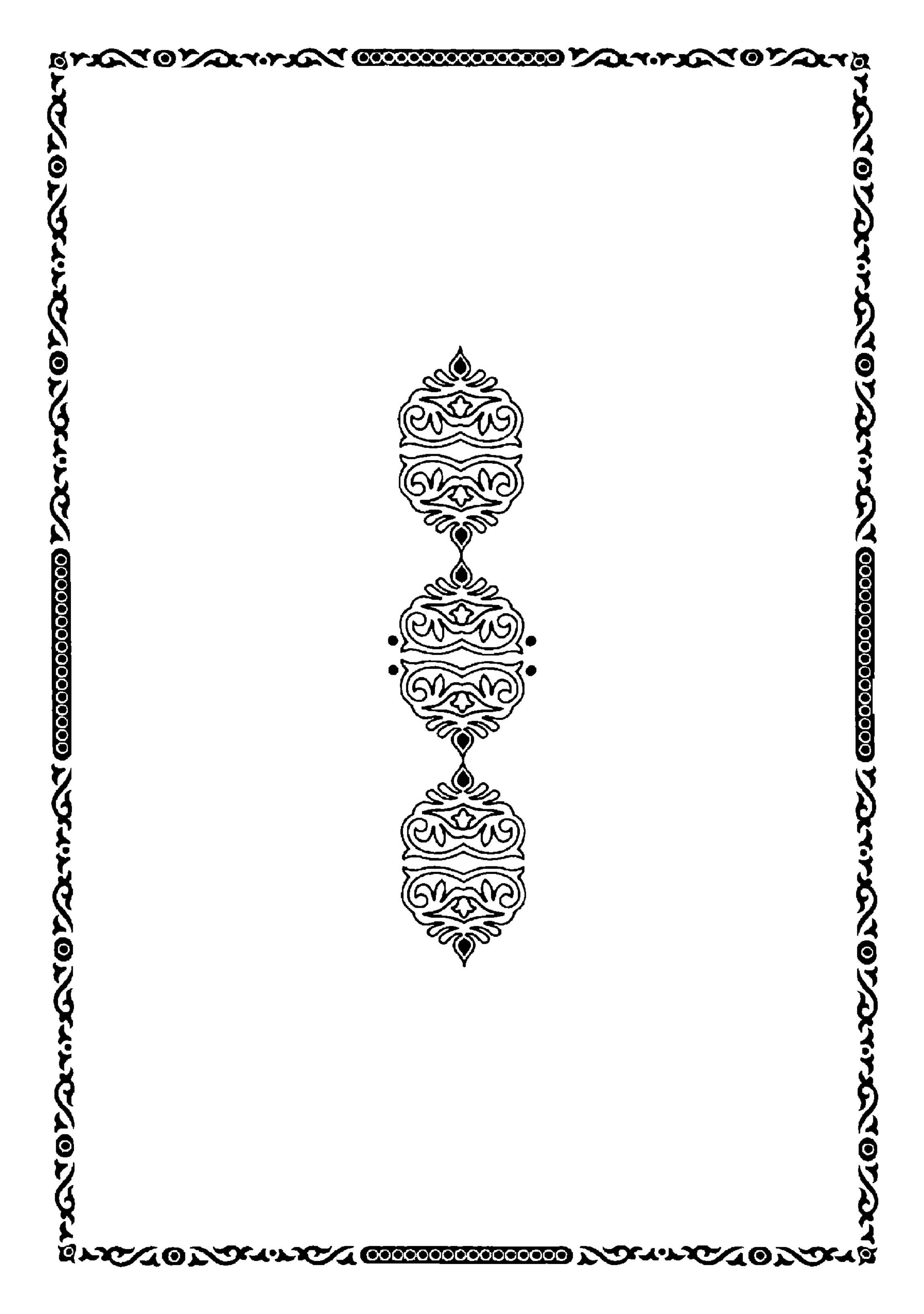
(٤) مفهوماً ووجوداً ، والحالُ أنها مغايرة للذات في المفهوم .

(٥) قال الإمام ابن فورك في « مجرد مقالات الأشعري » (ص٢٣٧) : (وكان لا يشترطُ في بقاء الباقي قيامَهُ به ، كما يشترطُ في علم العالم وكلامِ المتكلِّم قيامَهما به ، ويقول : إنه لا يُنكَر أن يكون الباقي باقياً ببقاءٍ قائم بذاتٍ لا يقالُ : إنه هو الباقي به ؛ وذلك من قوله : إن صفاتِ الباريْ تعالىٰ باقيةٌ ببقاء قائم بالباريْ) .





ذكر ما جاء من أسماء الله عز وجل مفتتحاً بحرف التاء



ذكر معنى (التواب) من أسماء الله عز وجل

المشهورُ من أسمائه التي وردت الشريعةُ [بها] مفتتَحاً بالتاء[1] : (التواب) .

ويقع [تفسيره في] ثلاثة فصول من الكلام[2] ؛ هـٰذه ترجمتُها :

فصلٌ : في معنى التوبةِ واشتقاقِها ووجوهِها في اللغة .

فصلٌ : في بيان ما قيل في التوبةِ النَّصوحِ وشروطِها .

فصلٌ : في ذكر شروطِ التوبةِ عند المتكلِّمينَ .

وسنذكرُ في كلِّ فصلٍ منها ما يقتضيه شرطُهُ إن شاء الله عزَّ وجلَّ .



---

(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (به) .

(٢) ما بين المعقوفين في (أ ، ب) : (في تفسيره) ، وفي (ج) : (في تفسير) .

الفصل الأول

في ذكر معنى التوبة واشتقاقها ووجوهها في اللغة

اعلمْ : أن (التوَّاب) فَعَّالٌ ، من : تابَ يتوبُ تَوبةً وتَوْباً ومَتاباً ؛ إذا أنابَ[(١)] ؛ يقال منه : تابَ وثابَ وأنابَ ؛ إذا رجعَ إلى الجميل .

وتوبةُ الله عزَّ وجلَّ علىٰ عبده : الرجوعُ به من المعصيةِ إلى الطاعةِ ، أو من التشديدِ إلى التخفيفِ ، أو من الحظرِ إلى الإباحةِ[(٢)] .

ومنه قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ عَلِمَ أَلَّن تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ ﴾ [المزمل : ٢٠] ؛ أي : رجعَ بكم إلى التخفيف .

وقولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ ﴾ [البقرة : ١٨٧] ؛ أي : أباح لكم ما حظرَهُ عليكم .

وقولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ ﴾ [البقرة : ٥٤] ؛ أي : ارجعوا إليه .

والتوَّاب : من أسماء الله عزَّ وجلَّ ، وهـٰذا الاسمُ يكونُ لازماً ومتعدِّياً ؛ تقول : تابَ العبدُ ، فيكونُ لازماً ، وتابَ الله على العبد ، فيكون متعدِّياً ،

---

(١) في (أ ، ب) : (أتاب) ، وتصحفت في (ج) .

(٢) فالأول من صفات الفعل ، والاثنان بعده يرجعان إلى الأحكام الراجعة إلىٰ صفة الكلام من صفات المعاني .

إلا أن مفعولَهُ يقال فيه : مفعولٌ عليه[1] ؛ كقولنا : تاب الله على العبد ، والعبدُ مَتوبٌ عليه .

وقولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ وَٱسْتَغْفِرْهُۚ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابَۢا ﴾ [النصر : ٣] ؛ أي : عائداً علىٰ عبده ببرِّهِ ، راجعاً به إلى الحُسنىٰ والإفضالِ عليه .

والتوَّابُ من الخلق : الكثيرُ التوبة ، السريعُ الأوبة إلى الطاعة ، وهٰذه الصفة غيرُ لائقة بالله عزَّ وجلَّ ، وإنما سمَّيناهُ توَّاباً على الوجه الأوَّل ، والله أعلم .

❁ ❁ ❁

(١) سمَّاه بذلك لأن تعديته لا تكون إلا بـ (علىٰ) .

الفصل الثاني

في معنى التوبة النصوح من العباد

قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا ﴾ [التحريم : ٨] .

واختلف المفسرونَ في كيفيَّة التوبةِ النصوح[١] :

فروى النعمانُ بن بشير عن عمرَ بن الخطَّاب رضي الله عنه أنه قال : (التوبةُ النصوحُ : أن يتوبَ الرجلُ من الذنب ، ثمَّ لا يعودَ فيه)[٢]

وقال ابن عبَّاس رضي الله عنه : سألتُ معاذَ بن جبل عن التوبة النصوح ، فقال : ألا تعودَ في الذنب كما لا يعودُ اللبنُ في الضَّرع[٣]

وقال الضحَّاكُ : (التوبةُ النصوحُ : ما ليس فيها رجعةٌ ولا مثنويَّةٌ)[٤]

---

(١) قال الإمام القرطبي في « تفسيره » (١٨/ ١٩٧) : (اختلفت عبارةُ العلماء وأربابِ القلوب في التوبة النصوح على ثلاثة وعشرينَ قولاً) ، ثم ذكرها ، وفيها جميع ما سيأتي ما عدا قولَ الضحاك ، والسيدة رابعة ، ومقاتل بن حيان ، ويحيى بن معاذ الرازي رحمهم الله .

(٢) رواه الطبري في « تفسيره » (٢٣/ ٤٩٣) ، والحاكم في « المستدرك » (٢/ ٤٩٥) بنحوه .

(٣) انظر « الدر المنثور » (٨/ ٢٢٧) .

(٤) روى الطبري في « تفسيره » (٢٣/ ٤٩٤) عن الضحاك في قوله تعالى : ﴿ تَوْبَةً نَصُوحًا ﴾ قال : (أن تحول عن الذنب ثم لا تعود له أبداً) ، وقوله : (مثنوية) بمعنى الرجوع أو الاستثناء .

وقال مقاتلُ بن حيَّانَ : (هي التي لا يقارنُها نيةُ الرجوع فيها)[1]

وروىٰ محمد بن الفضيل عن الكلبيِّ قال : (التوبةُ النصوحُ : أن يستغفرَ باللسان ، ويندمَ بالقلب ، ويمسكَ عن الذنب بالبدن)[2] .

وقال سعيدُ بن جبير : (التوبةُ النصوحُ : هي التوبةُ المقبولةُ ، ولا تكونُ مقبولةً حتىٰ يقارنَها ثلاثٌ : رجاءُ القَبول ، وخوفُ الردِّ ، والثباتُ عليها)[3]

وقال سعيدُ بن المسيب : (﴿ تَوْبَةً نَّصُوحًا ﴾ : أي : تنصحونَ بها أنفسَكم)[4]

وقال محمَّدُ بن كعب القرظيُّ : (التوبةُ النصوحُ : هِجرانُ الذنب ، وهِجرانُ أهل الذنب وإخوانِهِ)[5]

وقال الفضيلُ بن عياض : (التوبةُ النصوحُ : أن يكونَ الذنبُ الذي تبتَ منه نصبَ عينيكَ ، فلا تنساه)[6]

وقال أبو بكر محمَّدُ بن موسى الواسطيُّ : (التوبةُ النصوحُ : هي التي

---

(١) أورده الواحدي في « التفسير البسيط » (٢٢/ ٢٦) بلفظ : (التوبةُ النصوحُ : أن يتوب العبد من ذنبه صادقاً في ذلك ، لا يريد مراجعته ولا يعود فيه) .

(٢) أورده الثعلبي في « الكشف والبيان » (٩/ ٣٥٠) ، وروى ابن أبي الدنيا في « التوبة » (ص٣٣) هـٰذا القول بنحوه عن عمر بن عبد العزيز .

(٣) أورده الثعلبي في « الكشف والبيان » (٩/ ٣٥٠) .

(٤) أورده الثعلبي في « الكشف والبيان » (٩/ ٣٥٠) .

(٥) أورده بنحوه الثعلبي في « الكشف والبيان » (٩/ ٣٥٠) .

(٦) أورده بنحوه الثعلبي في « الكشف والبيان » (٩/ ٣٥٠) .

لا تكونُ لأجل عوضٍ ، ومن تاب عن ذنبه في الدنيا لرفاهيةِ نفسِهِ في الآخرة . . لم تكن توبتُهُ نَصوحاً ؛ لأنه طلب بها عِوضاً ، فكانت توبتُهُ لحظِّ نفسه ، لا لله عزَّ وجلَّ)[١]

وقال أبو بكر محمَّدُ بن عمرَ الواسطيُّ : (التوبةُ النصوحُ : أن تَضيقَ عليك الأرضُ بما رَحُبَتْ لأجل ذنبك)[٢] ، وأخذه من قوله عزَّ وجلَّ : ﴿ وَعَلَى ٱلثَّلَٰثَةِ ٱلَّذِينَ خُلِّفُواْ حَتَّىٰٓ إِذَا ضَاقَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلۡأَرۡضُ بِمَا رَحُبَتۡ﴾ [التوبة : ١١٨] ؛ يعني : كعبَ بن مالك ، وهلالَ بن أميَّةَ ، ومُرارةَ بن الربيع ؛ وهم الذين تخلَّفوا عن غزوة تبوكَ ، ثم ندموا وخرَّقوا ثيابَهم ، وجعلوا الترابَ على رؤوسهم ، وساحوا في الجبل ، حتى أنزلَ الله عزَّ وجلَّ : ﴿ لَّقَد تَّابَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلنَّبِيِّ وَٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ . . . ﴾ ، ﴿ وَعَلَى ٱلثَّلَٰثَةِ ٱلَّذِينَ خُلِّفُواْ ﴾ [التوبة : ١١٧ـ ١١٨] ، فأرسل النبيُّ صلى الله عليه وسلم سلمانَ الفارسيَّ إليهم ، فردَّهم وبشَّرهم بقبول توبتهم[٣]

وقالت رابعةُ البصرية : (﴿ تَوۡبَةٗ نَّصُوحًا ﴾ : أي : توبةً لا يتوبُ صاحبُها منها) ، ثم قالت : (إن توبتَنا تحتاجُ إلى توبةٍ منها)[٤]

---

(١) أورده بنحوه الثعلبي في « الكشف والبيان » (٩/ ٣٥٠) ، ونسبه السلمي في « حقائق التفسير » (٢/ ٣٣٧) إلى أبي بكر الوراق رحمه الله تعالى .

(٢) أورده الثعلبي في « الكشف والبيان » (٩/ ٣٥٠) عن أبي بكر الوراق ، وأورد القشيري في « رسالته » (ص٣٠٢ ـ ٣٠٣) نحوَ هـٰذا القول عن ذي النون المصري رحمه الله تعالى .

(٣) روى خبرهم البخاري (٤٤١٨) ، ومسلم (٢٧٦٩) من حديث سيدنا كعب بن مالك رضي الله عنه ، ولـٰكن دون ذكر التخريق والسياحة والتبشير .

(٤) انظر « تهذيب الأسرار » (ص٩٥) .

قال الجنيدُ : (التوبةُ النصوحُ : نسيانُ الذنب)[1]

وقال السريُّ السقطيُّ : (التوبةُ النصوحُ : أن تنصحَ بها غيرَكَ ، فتدعوَهُ إلىٰ مثلها)[2]

وقال يحيى بن معاذ الرازيُّ : (التوبةُ النصوحُ : هي لزومُ الفِطام ، إلىٰ نزول الحِمَام)[3]

وقال سهلُ بن عبد الله التستريُّ : (التوبةُ النصوحُ : توبةُ أهل السنَّةِ ؛ لأن المبتدِعَ لا توبةَ له مع مُقامه علىٰ بدعته)[4]

فإن قيل : التوبةُ مؤنَّثةٌ ، فلمَ قال فيها : ﴿ تَوْبَةً نَّصُوحًا ﴾ ، ولم يقل : نصوحةً ؟

قيل : لأنها (فَعُول) ، وقلَّما تُدخِلُ العربُ التأنيثَ علىٰ (فَعُولٍ) ، ألا تراهم يقولون : امرأةٌ عجوزٌ وكَدُودٌ ، ونحوَ ذلك .

واعلمْ : أن أكثرَ القرَّاء علىٰ فتح قوله : ﴿ نَّصُوحًا ﴾ ؛ بفتح النون ، وفي رواية أبي بكر بن عيَّاش عن عاصم : ﴿ تَوْبَةً نُّصُوحًا ﴾ ؛ بضمِّ النون[5]

---

(١) رواه القشيري في « الرسالة » (ص٣٠١) من طريق أبي نصر السرَّاج ؛ قال السرَّاج : (أما الجنيد : فإنه أشار إلىٰ توبة المتحققين ، لا يذكرون ذنوبهم مما غلب علىٰ قلوبهم من عظمة الله ودوام ذكره) .

(٢) أورده بنحوه الثعلبي في « الكشف والبيان » (٩/ ٣٥٠) .

(٣) الحِمام : الموت .

(٤) أورده بنحوه الثعلبي في « الكشف والبيان » (٩/ ٣٥٠) .

(٥) وأبو بكر : هو شعبة . انظر « الدر المصون » (١٠/ ٣٧١) .

فمن فتح النونَ : فعلى النعت ، ومن ضمَّها : أراد : توبةَ ذاتَ نُصحٍ[1]

فإذا صحَّ ما ذكرنا في معنى التوبةِ النصوحِ . . فمعنىٰ قولنا في الله عزَّ وجلَّ : (إنه التواب) : هو أنه الموفِّقُ عبادَهُ للتوبة النَّصوحِ ، وقابلُها منهم كما بيَّناهُ ، والله أعلم .

❁ ❁ ❁

---

(١) وهي أيضاً على النعت ، ولـٰكن علىٰ حذف مضاف . انظر « الدر المصون » (١٠/ ٣٧٢) .

الفصل الثالث
في بيان شروط التوبة ومسائلها
على مذاهب المتكلمين

[تحقيقُ معنى التوبةِ عندَ المتكلمينَ]

اختلفوا في تحقيقِ معنى التوبةِ المأمورِ بها عقيبَ المعصيةِ والذنبِ :

فقال جمهورُ الأمَّة : هي الندمُ على الذنب ، والعزمُ علىٰ تركِ العودِ إلىٰ مثله ، مع الإشفاقِ فيما بينهما ؛ خوفاً من ألا تُقبلَ توبتُهُ .

وزعم جمهورُ القدريَّةِ : أنها الندمُ على الذنب ، والعزمُ علىٰ ألا يعودَ إلىٰ مثله ، من غير اشتراطِ الخوفِ من ألا تُقبلَ ؛ لأنهم يرون قَبولَ التوبة واجباً[١] .

وحكى الكعبيُّ عن عمرو بن عبيد : أنه اشترطَ الإشفاقَ في التوبةِ .

وحكى اليمانُ بن الرباب عن قوم من الخوارج أنهم قالوا : إن التوبةَ هي الاستغفارُ باللسان لا غيرُ[٢] .

---

(١) وهـٰذا مذهب البصريين من المعتزلة ؛ قال القاضي عبد الجبار في « شرح الأصول الخمسة » (ص٧٩٠) : (وفي التوبة هل تسقط العقوبة كلام :
فالذي عليه البغداديون من أصحابنا : أنها لا تأثيرَ لها في إسقاط العقاب ، وإنما الله يتفضَّلُ بإسقاطه عند التوبة .
وأما عندنا : فإنها هي التي تسقط العقوبة لا غير) .

(٢) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٢٠) ، و« الملل والنحل » (١/ ٣٧) ، واليمان بن =

وقال آخرونَ من الخوارج : التوبةُ : الندمُ على الذنب ، والعزمُ على ترك العود إليه ، مع اعتقاد التائب أن توبتَهُ مقبولةٌ ، وزعموا أنه إذا تاب لزمَهُ أن يعلمَ أنه قد أتىٰ بما وجب عليه .

وقال أبو هاشم : من شرط التوبةِ : قدرةُ التائب على العود إلىٰ مثله ، ومن شرطها أيضاً : أن تقارنَها التوبةُ عن كلِّ ذنب سوى الذنب الذي تابَ منه[1]

[اختلافُهم في قبولِ التوبةِ]

واختلفوا في قبول التوبة :

فقال أصحابُنا : قَبولُها فضلٌ من الله عزَّ وجلَّ ، وليس بواجبٍ من طريق العقل ، وإنما قلنا بقَبولِها خبراً[2] ، كما أن الظالمَ منَّا لغيره في الشاهد إذا تابَ ، واعتذر إليه ، وندِمَ علىٰ ذنبِهِ ، وعزمَ ألا يعودَ إلىٰ مثله . . فإن شاء المجنيُّ عليه عفا عن ذنبه ، وقبل توبتَهُ وعذرَهُ ، وإن شاء جازاه علىٰ ذنبه بقصاصٍ أو غُرْمٍ أو تأديب ، علىٰ حسَبِ ما أوجبَهُ الشرعُ[3]

= الرباب : إباضيٌّ من متكلمي الخوارج ومؤلفي كتبهم ، كان ثعلبياً ثم صار بيهسياً .

(١) انظر « شرح الأصول الخمسة » (ص٧٩٤) .

(٢) وذاك في قوله تعالىٰ : ﴿ أَلَمْ يَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ ﴾ [التوبة : ١٠٤] ، وقوله تعالىٰ : ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَعْفُواْ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ ﴾ [الشورىٰ : ٢٥] .

(٣) وإليه ذهب البغداديون من المعتزلة كما سبق نقله تعليقاً قريباً .

وحُكيَ عن سعيد بن المسيب : أن من ترك صلاةً لم يقضها أبداً ، وعليه القضاء[1]

فعلىٰ هـٰذا القول : لا تصحُّ التوبةُ من تاركِ الصلاة .

ورُويَ عنه أنه قال : يلزمُهُ قضاءُ ألف صلاة[2]

وأنه قال فيمن أفطرَ في يوم شهرِ رمضانَ عامداً بلا عذر : إنه يقضي صومَ شهرٍ كاملٍ ، ولا توبةَ عليه دون ذلك[3]

وقال آخرون : تصحُّ التوبةُ عن الذنوب التي بين الإنسان وبين ربِّهِ عزَّ وجلَّ ، فأما مظالمُ العباد فلا تصحُّ التوبةُ منها دون إرضاء الخصوم .

وقال أصحابُنا : يجوزُ أن يرضيَ اللهُ عزَّ وجلَّ عن الإنسان خصومَهُ في

---

(١) قوله : (لم يقضها أبداً) ؛ يعني : لم يتدارك ما فاته من أجرها ، وهو كالحديث الذي رواه أبو داود (٢٣٩٦) ، والترمذي (٧٢٣) عن سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « من أفطر يوماً من رمضان في غير رخصة رخصها الله له . . لم يقضِ عنه صيامُ الدهر » .

وقال الإمام ابن عطاء في « حكمه » كما في « شرحها » لابن عباد (ص ٧٧٩) : (حقوقٌ في الأوقات يمكن قضاؤها ، وحقوق الأوقات لا يمكن قضاؤها ؛ إذ ما من وقت يرد إلا ولله عليك فيه حق جديد ، وأمر أكيد ، فكيف تقضي فيه حق غيره وأنت لم تقضِ حقَّ الله فيه ؟!) .

ولم يخالف في وجوب قضاء الصلاة المتروكة إلا النظَّامُ ، فخرق الإجماع ، وأفتىٰ بعدم جواز قضائها ، كما نبَّهَ علىٰ ذلك الإمام المصنف في « الفرق بين الفرق » (ص١٤٦) .

(٢) نقل الإمام المصنف في « الفرق بين الفرق » (ص١٤٦) عن سعيد بن المسيب أنه قال : (من ترك صلاة مفروضة حتىٰ فات وقتها . . قضىٰ ألف صلاة) .

(٣) رواه ابن أبي شيبة في « المصنف » (٩٨٧٤) ، ونقل البخاري تعليقاً قبل الرقم (١٩٣٥) عن سعيد بن المسيب أنه قال فيمن أفطر يوماً من رمضان من غير عذر ولا مرض : (يقضي يوماً مكانه) .

الآخرة ، فيكونُ ذلك توبةً لهم من هـٰذا الوجه[1]

وزعم قومٌ : (أن القاتلَ للمؤمن متعمِّداً لا توبةَ له) ، وهـٰذا قولُ المَسْمَعيِّ وجماعةٍ من أصحاب الحسن من البكرية ؛ منهم : عبد الله بن عيسى البكريُّ ، وأبو عبيد محمَّدُ بن سهل البصريُّ[2] .

[اختلافُهم في التوبةِ مِنَ الذنبِ الذي عجزَ عنهُ التائبُ]

واختلفوا في التوبة من الذنب الذي قد عجزَ عن مثله التائبُ :

فقال الذَّمِّيَّةُ من القدريَّة : إنها غيرُ صحيحة[3]

---

(١) ويشهد لهـٰذا الخبرُ المشهور الذي رواه البخاري (٣٤٧٠) ، ومسلم (٢٧٦٦) من حديث سيدنا أبي سعيد الخدري رضي الله عنه ، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « كان في بني إسرائيل رجلٌ قتل تسعة وتسعينَ إنساناً ، ثمَّ خرج يسأل ، فأتى راهباً فسأله ، فقال له : هل من توبة ؟ قال : لا ، فقتله ، فجعل يسأل ، فقال له رجل : ائْتِ قرية كذا وكذا ، فأدركه الموت ، فنَاءَ بصدره نحوَها ، فاختصمت فيه ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ، فأوحى الله إلىٰ هـٰذه : أن تقربي ، وأوحى الله إلىٰ هـٰذه : أن تباعدي ، وقال : قيسوا ما بينهما ، فوُجِدَ إلىٰ هـٰذه أقربَ بشبر ، فغُفِر له » .
فإذاً ؛ مطالبةُ العبد بحقوق العباد عليه . . لا بدَّ منها ، ثم الإرضاءُ من قِبَلِهِ سبحانه فضلٌ منه وكرم .

(٢) انظر « مقالات الإسلاميين » (ص٢٨٦) ، وأما ما روي عن سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما وغيره من السلف من أنه قال : (لا توبة للقاتل) . . فهو محمول على الزجر ؛ قال الواحدي في « التفسير البسيط » (٧/ ٣٨) : (لأن الأولىٰ لأهل الفتوىٰ سلوكُ سبيل التغليظ ، سيما في القتل) .

(٣) ذكر قاضي المعتزلة عبد الجبار الهمذاني في « شرح الأصول الخمسة » (ص٧٩٤) ما يشعر بخلاف ذلك ؛ إذْ قال بصحة توبة المحجوب عن الزنىٰ إن هو ندم وعزم علىٰ عدم العودة .

وعلىٰ هـٰذا القول : إذا كذبَ أو زنىٰ أو سرقَ ، ثمَّ قُطعَ لسانُهُ ويدُهُ وفرجُهُ ، فلم يمكنْهُ العودُ إلىٰ مثل ذنبه . . لم تصحَّ توبتُهُ منه .

وقال الباقونَ من فِرَق الأمَّةِ : تصحُّ توبتُهُ ، وإن لم يَقْدِر على ارتكاب مثل ذنبه الذي تابَ منه .

وهـٰذا صحيحٌ واضحٌ ؛ لأن العادِمَ لآلةِ المعصيةِ لو اعتقدَ أنه لو كانت له آلتُها لعصىٰ وأذنب . . صار عاصياً في الحال ، فكذلك إذا عُدِمَ منه آلةُ المعصية ، وعزمَ علىٰ أنه لو حصلت له تلك الآلةُ أطاع بها ربَّهُ ، ولم يستعملها في المعصية . . صحَّت توبتُهُ ، كما بيَّنَّاه .

[اختلافُهم في التوبةِ مِنْ بعضِ الذنوبِ دونَ بعضٍ]

واختلفوا في التوبة عن بعض الذنوب ، مع الإصرار علىٰ ذنب آخرَ دون الشرك :

فقال جمهورُ الأمَّة : بصحَّتها عمَّا تاب عنه .

وقال الذَّمِّيَّةُ من القدريَّة ؛ أصحابُ أبي هاشم : إن التوبةَ لا تصحُّ عن قبيحٍ مع الإقامة علىٰ قبيحٍ آخرَ يعلمُهُ قبيحاً أو يعتقدُهُ قبيحاً ، وإن كان حسناً[1] .

وعوَّلوا في ذلك : علىٰ أن من قتلَ ابناً لغيره ، وزنىٰ بحريمِهِ . . لم

---

(1) انظر « شرح الأصول الخمسة » (ص٧٩٤) ، وقد خالفهم في ذلك أبو علي الجبائي ، واستدل عليهم : بأن اشتراطهم التوبة من جميع الذنوب لقبولها . . خرق لإجماع الأمة . انظر المصدر نفسه (ص٧٩٧) .

يَحسُنْ منه قَبولُ توبته من بعض هٰذه الأشياءِ ، مع الإصرارِ منه على الباقي منها .

وهٰذه دعوىٰ منهم على الشاهدِ ، وخلافُهُ هو المعقولُ في الشاهدِ ؛ لأن من أذنبَ إلىٰ غيره ذنباً عظيماً ، ثمَّ ترك سَقْيَ حمارِهِ ، أو كسرَ له قلماً . . صحَّ منه اعتذارُهُ إليه عن الذنب العظيمِ دون الصغيرِ .

وعند هٰؤلاء الذِّمِّيَّةِ : لا تصحُّ التوبةُ من العظائم مع الإصرارِ علىٰ منع حبَّة ممَّا وجبَ عليه ! وكذلك من عقَّ أباهُ وسرق مالَهُ ، ثمَّ اعتذر إليه من العقوق . . حَسُنَ من الأب قَبولُ توبته من عقوقِهِ ، وإن لم يردَّ عليه مالَهُ الذي سَرَقَ .

واستدلَّتِ الذِّمِّيَّةُ أيضاً بأن قالت : إنما وجبَ عليه أن يتركَ القبيحَ لقبحه ، فإذا أصرَّ علىٰ قبيحٍ آخرَ لم يكن تاركاً له لقبحه[1]

فيقالُ له : أما عندنا : فإنما وجب عليه التوبةُ من كلِّ ذنب لأن الله عزَّ وجلَّ أمرَهُ بالتوبة عن كلِّ واحد من ذنوبه، ولا نقول : إنه يلزمُهُ ذلك لقبح الذنب[2] .

وأما عند أصحابكم المخالفينَ لكم في هٰذه المسألةِ : فإنما يلزمُهُ التوبةُ من كلِّ ذنبٍ لإزالة عقابِهِ عن نفسه ، فإن تاب عن بعض الذنوب سقطت عنه عقوبةُ ما تابَ عنه ، وإن لم تسقطْ عقوبةُ ما لم يتبْ عنه .

ويقالُ لهم : أكثرُ ما في هٰذا الباب : أن يكونَ التائبُ عن بعض ذنوبه مناقِضاً اعتلالَهُ للتوبة عن بعض ذنوبه ، فلِمَ لا تصحُّ مع ذلك توبتُهُ ؟! كما أن الخارجيَّ وغيرَهُ ممَّن يعتقدُ اعتقاداً فاسداً وعندَهُ أنها حسنةٌ يصحُّ منه عندكم

(١) انظر « شرح الأصول الخمسة » (ص٧٩١) .
(٢) كذا بين السطور في (أ) ، وفي (ب ، ج) وأصل (أ) : (الذم) بدل (الذنب) .

التوبةُ عن أشياءَ قبيحةٍ ، مع إصراره علىٰ قبائحَ يعتقدُها حسنةً ؛ فكذلك توبةُ من تاب عن ذنبٍ وأصرَّ علىٰ غيره لشهوةٍ له . . صحيحةٌ .

ويُسألونَ عن يهوديٍّ أسلم وتاب عن جميع القبائحِ ، غيرَ أنه أصرَّ علىٰ منع حبَّةِ فضةٍ من مستحقِّها عليه غيرَ مستحلٍّ ولا جاحدٍ ، بل هو مع ذلك خائفٌ وَجِلٌ ؛ هل صحَّت توبتُهُ من الكفر ؟[1]

فإن قالوا : نعم . . نقضوا اعتلالَهم .

وإن قالوا : لا ؛ وهو قولهم . . لزمَهم : أن يكونَ باقياً علىٰ كفره ، وأن يكونَ عقابُهُ في الآخرة عقابَ الكافرينَ .

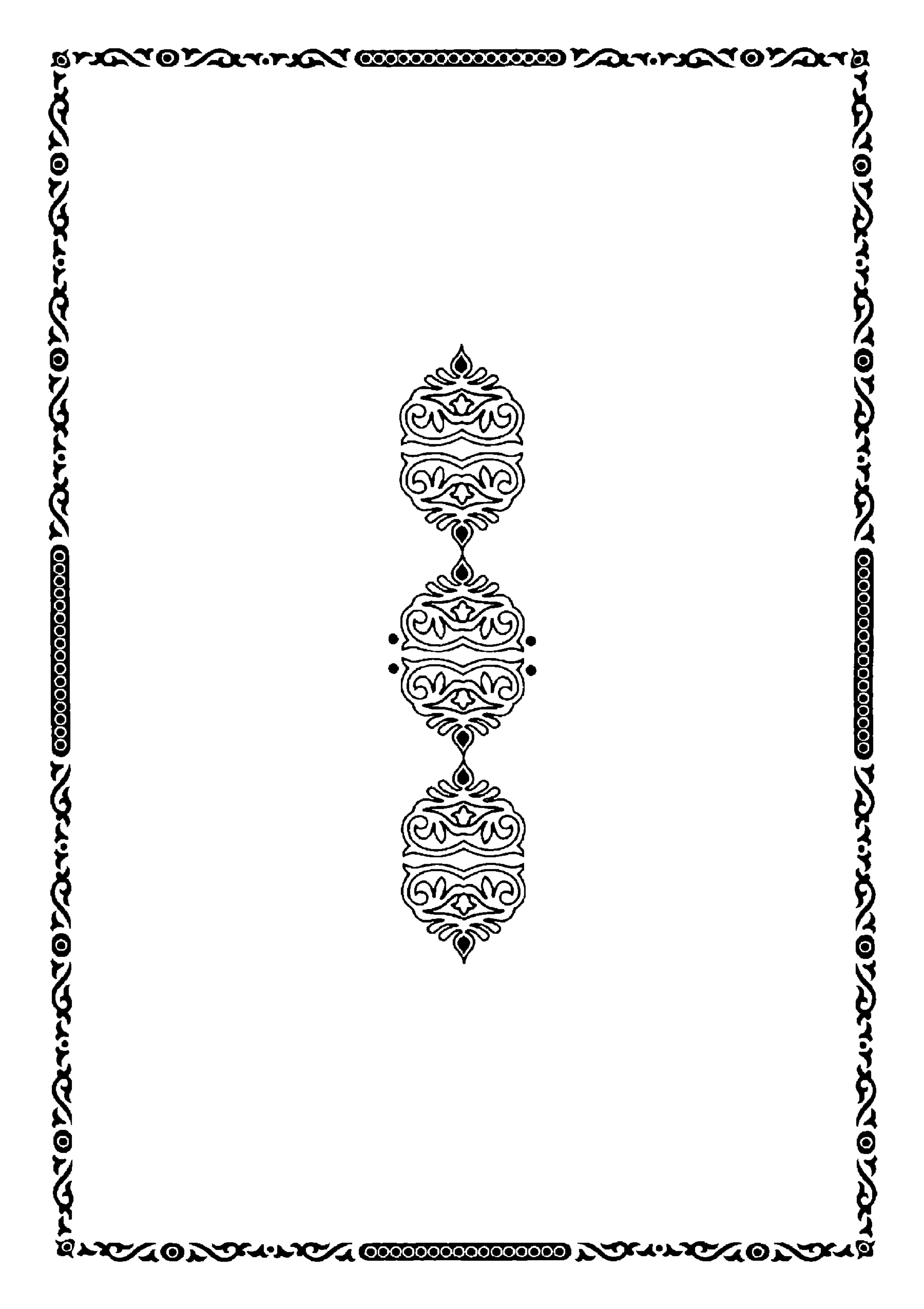
وهـٰذا الذي كفَّرهم فيه الباقونَ من أصحابهم وسائرَ الأمَّة ؛ لأنه يلزمُهم فيه : **أن يكونَ كافراً باليهوديَّة التي قد تاب منها** ، ومع ذلك فإنه غيرُ يهوديٍّ في الحكم ؛ لأنه لا تُقبَلُ منه الجزيةُ بعد ذلك ، ولا تحِلُّ ذبيحتُهُ[2] ، فهو باقٍ علىٰ كفره الأوَّل من اليهوديَّة ، **وغيرُ يهوديٍّ على الحقيقة** ، ولذلك كفَّرَتهم الأمَّةُ في ذلك ، مع ظهورِ مناقضتِهم في لفظ المسألةِ ومعناها ، والله أعلم .

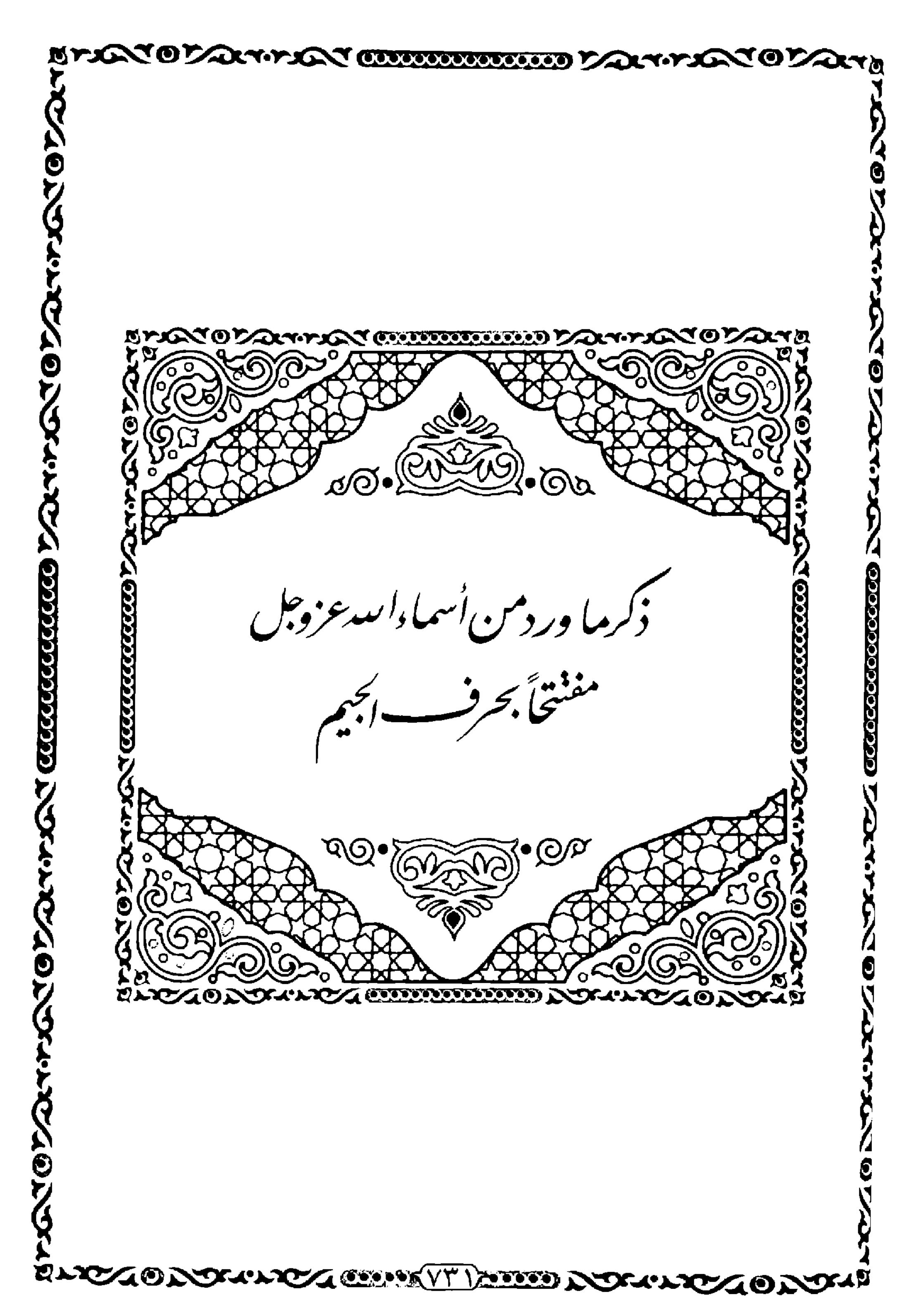
❁ ❁ ❁

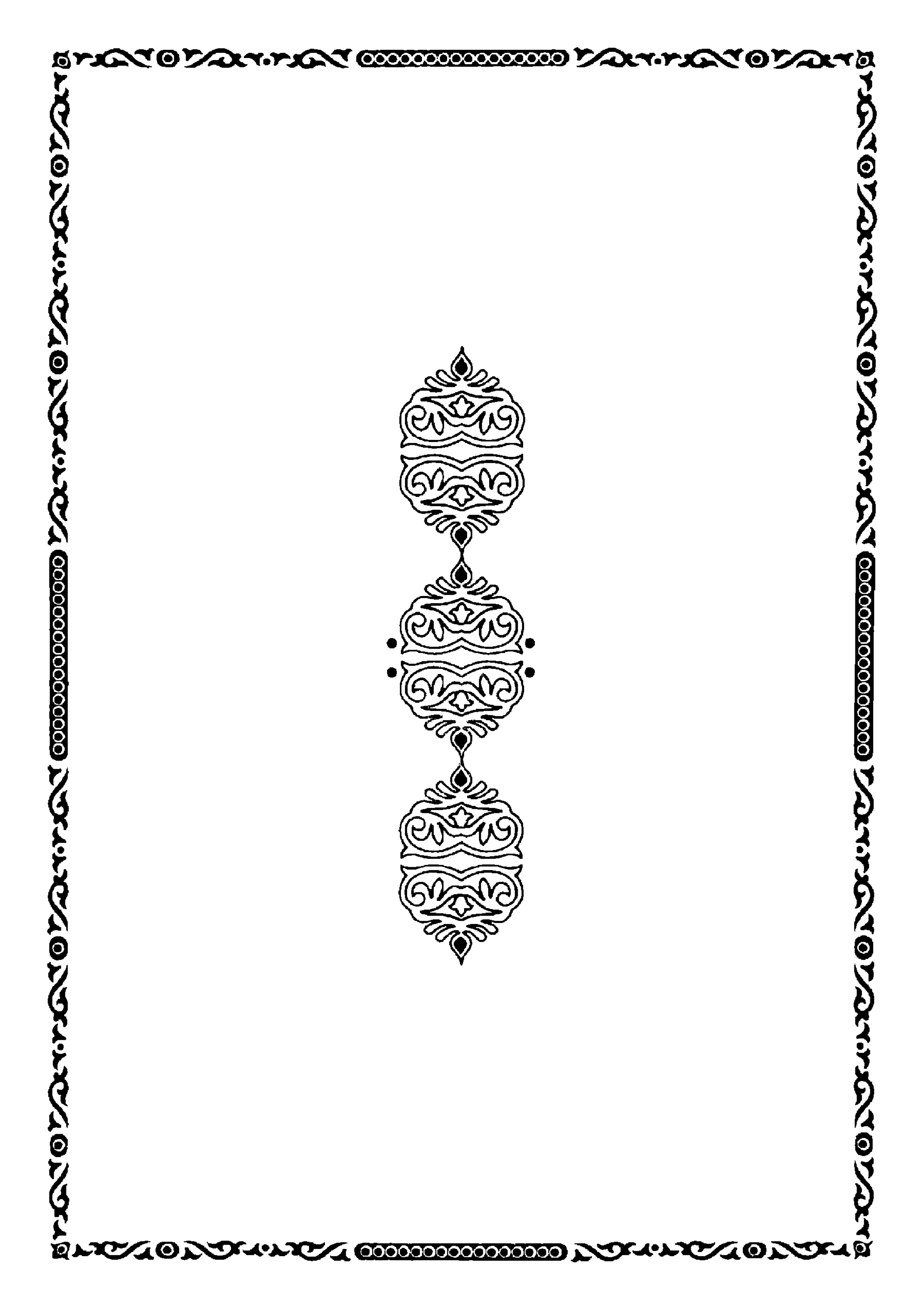
---

(١) وهـٰذا إيراد أبي علي الجبائي عليهم . انظر « شرح الأصول الخمسة » (ص٧٩٧) .

(٢) وإنما لا تؤخذ الجزية ولا تحل الذبيحة منه لأنه خرج من اليهودية ولم يدخل في الإسلام ، وعبارة الإمام أبي المظفر في « التبصير في أصول الدين » (ص٨٧) : (لم تصح توبته عن اليهودية ، وهـٰذا يوجب أن يؤخذ منه الجزية بعدما أسلم ، وألا تحلَّ ذبيحته ولا مناكحته إذا أسلم عن مجوسيته مع هـٰذه الحالة ، فهـٰذا خلاف الإجماع) ، وانظر « الفرق بين الفرق » (ص١٩١) .




ذكر ما ورد من أسماء الله عز وجل
مفتتحاً بحرف الجيم



ذكر ما ورد من أسماء الله عز وجل مفتتحاً بحرف الجيم

قد ورد من أسمائه المفتتَحةِ بحرف الجيم في الكتاب والسنَّةِ خمسةُ أسماءٍ ؛ وهي : الجامعُ ، والجليلُ ، والجبَّارُ ، والجميلُ ، والجوادُ .

فالجبَّارُ : مذكورٌ في القرآن والسنَّة ، والجليلُ والجميلُ والجامعُ والجوادُ : [مذكورةٌ] في السنَّة[1]



(١) ما بين المعقوفين في جميع النسخ : (مذكور) .

ذكر معنى (الجامع)

قال اللهُ تعالىٰ : ﴿ يَوْمَ يَجْمَعُ ٱللَّهُ ٱلرُّسُلَ ﴾ [المائدة : ١٠٩] ، وقال : ﴿ يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ ٱلْجَمْعِ ﴾ [التغابن : ٩] (١) ، وكلُّ هـٰذا مأخوذٌ من الجمع .

واختلفوا في تأويل قوله عزَّ وجلَّ : ﴿ فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ ﴾ [يونس : ٧١] :

فقال قومٌ : هو من قوله : (أجمعَ أمرَهُ) ، فـ (أجمعَ عليه) و(عزَم عليه) بمعنىً واحد .

وقال أبو الهيثم الرازيُّ : (يقال : أجمع أمرَهُ ؛ إذا جعلَهُ جميعاً بعد أن كان متفرِّقاً)(٢)

ونُصِبَ قولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ وَشُرَكَآءَكُمْ ﴾ علىٰ معنيينِ :

أحدُهما : علىٰ إضمارِ فعلٍ ؛ أي : وادعوا شركاءَكم(٣)

---

(١) وقال تعالىٰ : ﴿ رَبَّنَآ إِنَّكَ جَامِعُ ٱلنَّاسِ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ ﴾ [آل عمران : ٩] ، وقال سبحانه : ﴿ أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُ ﴾ [القيامة : ٣] ، وقال عز وجل : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ جَامِعُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْكَٰفِرِينَ فِى جَهَنَّمَ جَمِيعًا ﴾ [النساء : ١٤٠] ، وقال : ﴿ قُلْ يَجْمَعُ بَيْنَنَا رَبُّنَا ثُمَّ يَفْتَحُ بَيْنَنَا بِٱلْحَقِّ ﴾ [سبأ : ٢٦] ، وقال : ﴿الله يجمع بيننا وإليه المصير﴾ [الشورىٰ : ١٥] .

(٢) انظر « تهذيب اللغة » (١/ ٢٥٤) .

(٣) وإليه ذهب الفراء كما في « معاني القرآن » (١/ ٤٧٣) ، وغلَّطه الزجاج في « معاني القرآن » (٣/ ٢٧) فقال : (زعم الفرَّاء أن معناه : فأجمعوا أمركم وادعوا شركاءكم ، وهـٰذا غلطٌ ؛ لأن الكلامَ لا فائدةَ فيه ؛ لأنهم إن كانوا يدعون شركاءَهم لأنْ يُجمِعوا=

والثاني : على أن تكونَ (الواو) بمعنى (مع) ؛ أي : أجمِعُوا مع شركائكم على أمركم[1] .

وقولُهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ وَتُنذِرَ يَوْمَ ٱلْجَمْعِ ﴾ [الشورى : ٧] ؛ يعني : يومَ القيامة ؛ لاجتماع الخلائق فيه[2] .

ومنه قولُهُ : ﴿ وَإِذَا كَانُوا۟ مَعَهُۥ عَلَىٰٓ أَمْرٍ جَامِعٍ ﴾ [النور : ٦٢] ؛ أي : ما جمعَهم عليه شريعةُ الإسلام ؛ من جُمُعةٍ وغيرها[3] .

وفي الحديث : « أوتيتُ جوامعَ الكَلِمِ »[4] ؛ يعني : القرآنَ ؛ لأنه جمعَ الكثيرَ من المعاني في الكلمة الوجيزةِ منه .

وفي الحديث في صفة النبيِّ صلى الله عليه وسلم : (أنه كان يتكلَّمُ بجوامع الكَلِم)[5] ؛ أي : كان يجمعُ الكثيرَ من المعاني في القليل من لفظه .

= أمرَهم ، فالمعنى : فأجمعوا أمركم مع شركائكم ؛ كما تقول : لو تُرِكتِ الناقةُ وفصيلَها لرضعها ؛ المعنى : لو تركت مع فصيلها لرضعها) .

(١) قرأ العامة بنصب (وشركاءَكم) ، وقرأ الحسن والسلمي وعيسى بن عمر وابن أبي إسحاق وسلام ويعقوب : (وشركاؤكم) بالرفع . انظر « الدر المصون » (٦/ ٢٤٠ ، ٢٤٣) .

(٢) قاله السدي والزجاج وغيرهما . انظر « تفسير الطبري » (٢١/ ٥٠٣) ، و« معاني القرآن » للزجاج (٤/ ٣٩٤) .

(٣) قاله مجاهد ومكحول وغيرهما . انظر « تفسير الطبري » (٢١/ ٥٠٣) ، و« الدر المنثور » (٦/ ٢٢٩) .

(٤) رواه البخاري (٢٩٧٧) بنحوه ، ومسلم (٧/ ٥٢٣) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه .

(٥) رواه الطبراني في « المعجم الكبير » (٢٢/ ١٥٥) من حديث سيدنا هند بن أبي هالة رضي الله عنه .

وقال عمرُ بن عبد العزيز رحمةُ الله عليه : (عجبتُ لمن لاحنَ الناسَ ، كيف لا يعرفُ جوامعَ الكلم ؟!)[١] ؛ أي : كيف لا يقتصرُ على الوجيز ويتركَ الفضولَ ؟!

وفي الحديث : « مِنْ بهيمةٍ جمعاءَ »[٢] ؛ أراد : السليمةَ من العيوب ؛ سمِّيت بذلك : لاجتماع سلامة أعضائها لها .

وفي حديث الشهداء ؛ ومنهم : « أنْ تموتَ المرأةُ بجُمْعٍ »[٣] ؛ وهو أن تموتَ وفي بطنها ولدٌ .

وقيل : هي التي لم يمسَّها الرجلُ ، ومنه الحديثُ الآخر « أيّما امرأةٍ ماتَتْ بجُمعٍ لم تُطمَثْ دخلَتِ الجنَّةَ »[٤]

ورُويَ أن امرأةَ العجَّاج قالت : (إني منه بجُمْعٍ) ؛ أي : عذراءُ ، وذلك راجعٌ إلى اجتماع بَكارتها ، وأنها لم تُفتضَّ[٥]

---

(١) رواه بنحوه ابن وهب في « الجامع في الحديث » (ص٥١٧) ، وأورده ابن سلام في « غريب الحديث » (٢/ ٤٢) وقال : (رجل لَحِنٌ : إذا كان فطناً) ، ومعنى : (لاحن الناس) فاطنَهم وجادلهم . انظر « النهاية في غريب الحديث » (٤/ ٢٤١) .

(٢) رواه أبو داود (٤٧١٤) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه .

(٣) رواه أبو دواد (٣١١١) ، والنسائي (١٨٤٦) ، وابن ماجه (٢٨٠٣) من حديث سيدنا جابر بن عتيك رضي الله عنه ، ولفظه بتمامه عند أبي داود : « الشهادة سبع سوى القتل في سبيل الله : المطعونُ شهيد ، والغَرِقُ شهيد ، وصاحبُ ذات الجَنْبِ شهيد ، والمبطونُ شهيد ، وصاحبُ الحريق شهيد ، والذي يموت تحت الهدم شهيد ، والمرأةُ تموت بجُمْعٍ شهيد » ، والجُمْع : بمعنى المجموع ؛ كالذُّخر بمعنى المذخور . انظر « النهاية في غريب الحديث » (١/ ٢٩٦)

(٤) أورده ابن سلام في « غريب الحديث » (٣/ ١٣٥) .

(٥) انظر « الألفاظ » لابن السكيت (ص٢٣٦)، و« النهاية في غريب الحديث » (١/ ٢٩٦).

وفي الحديث أيضاً : « بعِ الجَمْعَ بالدراهمِ ، وابتعْ بها جَنيباً »[1]

قال الأصمعيُّ : (كلُّ لونٍ من النخيل لا يُعرَف اسمُهُ : جَمْعٌ) ؛ يقال : كَثُرَ الجمعُ في أرض بني فلانٍ[2]

وفي حديث ابن عباس : (بعثني النبيُّ صلى الله عليه وسلم في الثَّقَلِ من جَمْعٍ بليل)[3] ؛ يعني : من المزدلفة ؛ لاجتماع الناس فيها ليلةَ النحر ، ولأنه يُجمَعُ فيها بين المغرب والعشاء الآخرة .

وفي الحديث : (كانَ في جبلِ تِهامةَ جُمَّاعٌ غصبوا المارَّةَ)[4] ؛ والجُمَّاعُ : الجماعاتُ من قبائلَ شتَّىٰ متفرِّقةٍ[5] ، وإذا كانوا مجتمعينَ قيل لهم : جَمْعٌ ؛ قال الشاعر[6] : [من السريع]

مِـنْ بيـنِ جَمـعٍ غيـرِ جُمَّـاعِ

وفـي حـديـث الحسـن[7] : (اتقـوا هـٰذه الأهـواءَ ، فـإن جِمَـاعَهـا

---

(1) رواه البخاري (٢٢٠١) ، ومسلم (١٥٩٣) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه ، والجنيب : بوازن عظيم ؛ نوع جيد من أنواع التمر ، وقيل : هو الصلب منه .

(2) يقال ذلك : لنخل يخرج من النوى . انظر « تهذيب اللغة » (١/ ٢٥٥) .

(3) رواه البخاري (١٨٥٦) ، ومسلم (١٢٩٣) .

(4) أورده ابن سعد في « الطبقات الكبرىٰ » (١/ ٢٧٨) ، وابن قتيبة في « غريب الحديث » (٣/ ٧٥٨) .

(5) انظر « الغريبين » (١/ ٣٦٧) .

(6) البيت لأبي قيس صيفي بن الأسلت ، وصدره :

حتـىٰ تجلَّـتْ ولنـا غـايـةٌ

انظر « ديوانه » (ص٨٠) .

(7) كذا في هامش (أ) ، وفي أصلها : (وفي الحديث) ، وفي (ب ، ج) زيادة : (الحسن) ، وإنما المراد أنه من كلام الحسن البصري رحمه الله تعالىٰ .

الضلالةُ)[1] ، والجِمَاعُ ها هنا : بمعنى الجميعِ[2]

وفي الحديث أيضاً : (كان إذا مشىٰ مشىٰ مُجْتمِعاً)[3] ؛ أي : مشىٰ مشياً سريعاً متتابعَ الحركات ، غيرَ متراخي الحركات .

وإذا صحَّ ما ذكرناه في معنىٰ (الجمع) .. فوَصْفُ الله عزَّ وجلَّ بأنه (الجامعُ) : يَحتمِلُ معانيَ[4] :

أحدُها : اجتماعُ أوصافِ المدحِ له ، مع نفي النقائصِ عنه[5] ، وأوصافُ المدح هي : البقاءُ ، والحياةُ ، والقدرةُ ، والعلمُ ، والإرادةُ ، والكلامُ ، والسمعُ ، والبصرُ[6]

---

(١) أورده الخليل في « العين » (١/ ٢٤٠) ، وعزاه إلى الحسن البصري رحمه الله تعالىٰ ، وتمامه : (ومعادها إلى النار) .

(٢) انظر « تهذيب اللغة » (١/ ٢٥٦) ، و« النهاية في غريب الحديث » (١/ ٢٩٥) ، والمعنىٰ : أنها مجمعٌ للضلال ومظنة لوجوده .

(٣) رواه أحمد في « مسنده » (١/ ٣٢٨) من حديث سيدنا عبد الله بن عباس رضي الله عنهما .

(٤) قال الإمام ابن العربي المالكي في « الأمد الأقصىٰ » (٢/ ٣٤٤) : (اعلموا وفقكم الله : أن الأمة أجمعت علىٰ أن الباريْ جامعٌ ، ولـٰكن لم يوفِّ هـٰذا الاسم حقَّهُ إلا جماعةُ السنة ، فإنهم قالوا : إن الباريْ هو الجامعُ وحدَهُ على الإطلاق ولكلِّ مُجْتمِعٍ ، وقالت المبتدعة : ليس جامعاً على الإطلاق إلا لجمع الروح والجسد ، وسائر ذلك يفعله الخلق دونه أو معه ، وقد مهَّدنا : أن الله هو الخالق وحدَهُ ، فلا جمع ولا تفريقَ إلا من الله ؛ هو جمعَ المخلوقاتِ في الخلق ، والناسَ في الموت ، والمبعث ، والجنة والنار ، وهو مفرِّقُهم في الصفات والأحوال ، والمنازل والأعمال) .

(٥) فهو علىٰ هـٰذا القول من أسماء المعاني الجوامع .

(٦) لم يرتضِ العلامة ابن العربي هـٰذا القول ؛ حيث قال في « الأمد الأقصىٰ » (٢/ ٣٤٥): =

والمعنى الثاني : أنه الجامعُ للناس يومَ الجَمْعِ[1] ، وهو الجامعُ في ذلك اليوم لِمَا تفرَّقَ قبلَهُ من أوصال الناس[2] ؛ قال اللهُ عزَّ وجلَّ : ﴿ أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ ۝ بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّىَ بَنَانَهُۥ ﴾ [القيامة : ٣ ـ ٤] .

وفي ذلك : إبطالُ قولِ من أنكر البعثَ بعد الموت[3]

وفيه : إبطالٌ لقولِ من قال : إن البعثَ والإعادةَ إنما يكونُ للأرواح ، دون الأجسادِ والأوصالِ[4]

والمعنى الثالثُ : أنه الجامعُ بين أوليائه في البدء وفي العُقْبىٰ ، والجامعُ بين أعدائه في البدء وفي العُقْبىٰ .

فأما في البدء : فقولُهُ : « هٰؤلاءِ في الجنَّةِ ولا أبالِي ، وهٰؤلاءِ في النَّارِ ولا أبالِي »[5]

= (قال بعض علمائنا : معنىٰ وصفنا له تعالىٰ بأنه « جامعٌ » نعني به : جمع الفضائل ووجوه الجلال ، وأنواع الشرف والكمال ، وهٰذا باطل من القول والتأويل ؛ لأن ذلك كلَّهُ في البارئ موجودٌ ، وهو به موصوفٌ) ، وما علَّلَ به رحمه الله لا يمنع من صحة هٰذا المعنىٰ ، وبهٰذا المعنى الذي أورده المصنف قال الإمام السنوسي في « الأسماء الحسنىٰ » (ص٦١) .

(١) فهو من أسماء الأفعال ، وبه قال حجة الإسلام الغزالي في « المقصد الأسنىٰ » (ص٢٨٦) .

(٢) وبه قال الإمام الخطابي في « شأن الدعاء » (ص٩٢) .

(٣) كالدهرية ، والملحدة ، والتناسخية ، والطبائعية .

(٤) قال الإمام المصنف في « أصول الدين » (ص٢٣٥) : (وأنكرت الحلوليَّةُ وأكثرُ النصارىٰ إعادةَ الأجساد ، وزعموا : أن الثوابَ والعقابَ إنما يكون للأرواح) ، وهو مذهب عامة الفلاسفة .

(٥) رواه أحمد في « مسنده » (٤/ ١٨٦) من حديث سيدنا عبد الرحمٰن بن قتادة السلمي=

وأما في العُقْبىٰ : فقولُهُ عزَّ وجلَّ في أعدائه : ﴿ وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا ﴾ [الزمر : ٧١] ، فجمعَ بين أوليائه في دار السلام(١) ، وجمعَ بين أعدائه في دار الهوان ، ونعوذُ بالله من الخذلانِ والحرمانِ .

● ● ●

= رضي الله عنه ، وقوله : (ولا أبالي) بيان لصفة القهر ، وحاشا أن يفهم منها العبث ؛ إذ أفعاله تعالىٰ ليست معللة حتىٰ يتصوَّر فيها العبث ، وهي مصحوبة بالحكمة وإن لم تدرك .

(١) إذ قال سبحانه : ﴿ وَسِيقَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ رَبَّهُمْ إِلَى ٱلْجَنَّةِ زُمَرًا ﴾ [الزمر : ٧٣] .

ذكر (الجميل) ومعناه

قد جاء في الأسماء التسعة والتسعينَ ذكرُ (الجميلِ) ، وجاء في حديث آخرَ : « إن الله جميلٌ يحبُّ الجمالَ »[1]

والجميلُ في اللغة له معنيانِ :

أحدُهما : مأخوذٌ من الجمال .

والثاني : الجميلُ : بمعنى الصُّهارة ؛ وهي : ما أُذيبَ من الشحم[2] ، والحَمُّ : ما أُذيبَ من الأَلْيَة[3] ، وفي الحديث : « لعنَ اللهُ اليهودَ ؛ حُرِّمَتْ عليهمُ الشحومُ ، فجَمَلُوها ، وباعُوها وأكلُوا ثمنَها »[4] ، فقولُهُ عليه السلام : (جملوها) ؛ أي : أذابوها .

وفي حديث المُلاعَنة أنه قال في ولدها : « إن أتَتْ به أورقَ جَعْداً جُمَالياً »[5] ، والجُمَاليُّ : الضخمُ الأعضاء ، التامُّ الأوصال ، وناقةٌ جُماليّةٌ ؛ إذا كانت عظيمةً ، وهٰذا يرجعُ إلىٰ معنى الجمال والوسامة .

---

(١) رواه مسلم (٩١) من حديث سيدنا عبد الله بن مسعود رضي الله عنه .

(٢) انظر « الغريب المصنف » لابن سلام (٢/ ٤٦٠) .

(٣) انظر « الصحاح » (ح م م) ، و« الغريبين » (١/ ٣٦٨) .

(٤) رواه البخاري (٢٢٢٣) ، ومسلم (١٥٨٢) من حديث سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه .

(٥) رواه أبو داود (٢٢٥٦) بنحوه من حديث سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما .

[معنى الجمالِ في حقِّهِ سبحانَهُ]

فإذا صحَّ هٰذا ؛ فمتىٰ وصفنا اللهَ سبحانَهُ بأنه جميلٌ . . فليس المرادُ به جَمالاً من طريق الخِلْقة والصورة ؛ لأنه سبحانَهُ ليس بذي أبعاضٍ ولا بذي صورةٍ ، وإنما يفيدُ وصفُهُ بذلك معنيينِ :

أحدُهما : أن يكونَ جميلاً علىٰ معنىٰ نفي النقائص عنه[1]

والثاني : أن يكون جميلاً بمعنىٰ : أنه مُجْمِلٌ ؛ كقولنا له : (إنه نورٌ) بمعنىٰ أنه منوِّرٌ ، و(لطيفٌ) بمعنىٰ أنه مُلطِفٌ ، ونحوُ ذلك كثير[2]

وإنما يذهبُ إلىٰ تأويل جماله علىٰ معنى الصورةِ الجميلةِ فِرْقتانِ :

إحداهما : المشبِّهةُ : القائلونَ بإثبات الأعضاء والصورة لمعبودهم ، كما ذهب إليه داود الجواربيُّ وهشامُ بن سالم ، ومن قال بقولهما من اليهودِ وغلاةِ الإماميَّة من المشبِّهةِ[3]

والفِرْقةُ الثانيةُ : هي الحلوليّةُ : الذين إذا رأوا صورةً جميلةً سجدوا

---

(١) قال الإمام الغزالي في « المقصد الأسنىٰ » (ص٢٢٤) : (ثمَّ صفاتُ الجلال إذا نُسبَتْ إلى البصيرة المُدرِكة لها . . سُمِّيت جمالاً ، وسُمِّيَ المتصفُ بها جميلاً ، واسم الجميل في الأصل : وُضِعَ للصورة الظاهرة المُدرَكة بالبصر ؛ مهما كانت بحيث تلائمُ البصرَ وتوافقه ، ثمَّ نُقِلَ إلى الصورة الباطنة التي تُدركُ بالبصائر ؛ حتىٰ يقالُ : سيرة حسنة جميلة ، ويقالُ : خُلُقٌ جميل ، وذلك يدرك بالبصائر ، لا بالأبصار) .

(٢) وهو اختيار الإمام الخطابي في « شأن الدعاء » (ص١٠٢) ، فيكون من أسماء الأفعال ، وذكر الإمام القشيري في « شرح أسماء الله الحسنىٰ » (ص٤٦) : (والجميل : المُجْمِل ، فعيل بمعنىٰ مفعل ؛ كأليم ووجيع) .

(٣) انظر (١/ ٣٢٢ ـ ٣٢٨) .

لها ، وأوهموا حلولَ معبودِهم فيها ، كما ذهب إليه أبو حَلْمانَ الدمشقيُّ ومن تبعه من الحلوليَّةِ ، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً[1]

وقد مضى الكلامُ في إبطال التشبيه بين الصانع وصُنعِهِ قبلَ هـٰذا بما فيه كفايةٌ .

ولـٰكن المشبِّهةَ استدلُّوا علىٰ إثبات الصورة بهـٰذا الخبر ، وقالوا : إن الجمالَ لا يكونُ إلا بمعنى الصورة الحسنة[2]

وقالوا أيضاً : رُوِيَ أنه قال : « رأيتُ ربِّي في أحسنِ صورةٍ »[3] ، ورُوِيَ أنه قال : « إنَّ اللهَ خلقَ آدمَ علىٰ صورتِهِ »[4] ، وفي ذلك دليلٌ علىٰ إثبات الصورةِ له .

فيُقالُ لهم : أما ما رُوِيَ أنه قال : « إنَّ اللهَ تعالىٰ جميلٌ » . . فقد بيَّنا أن معناه : أنه مُجْمِلٌ .

وأما قولُهُ : « رأيتُ ربِّي في أحسنِ صورةٍ » : فإن صحَّ الخبرُ فيه

---

(١) انظر (١/ ٣٢٤) .

(٢) كيف وقد وصفت المعاني بالجمال ؟! قال سبحانه : ﴿ فَٱصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا ﴾ [المعارج : ٥] ، وقال حكايةً عن سيدنا يعقوب عليه وعلىٰ نبينا الصلاة والسلام : ﴿ فَصَبْرٌ جَمِيلٌ ﴾ [يوسف : ١٨] ، وقال عز وجل : ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ إِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا ﴾ [الأحزاب : ٢٨] .

(٣) رواه الترمذي (٣٢٣٤) من حديث سيدنا ابن عباس وسيدنا معاذ بن جبل رضي الله عنهم ، وقال : (هـٰذا حديث حسن غريب من هـٰذا الوجه) .

(٤) رواه بنحوه البخاري (٦٢٢٧) ، ومسلم (٢٦١٢) من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه .

فمعناهُ : رأيتُهُ وأنا حينئذٍ في أحسنِ صورةٍ[1] .

وأما قولُهُ : « إنَّ اللهَ خلقَ آدمَ علىٰ صورتِهِ » : فالكنايةُ فيه راجعةٌ إلىٰ آدمَ عليه السلامُ[2]

وفائدته : بيانُ أنه لم يغيِّرْ صورةَ آدمَ من أجل المعصية[3] ؛ وذلك أنه لمَّا أهبطَ آدمَ وحواءَ عليهما السلامُ مع الطاوسِ والحيَّةِ والشيطانِ من السماء إلى الأرض ، فغيَّرَ خِلْقَةَ إبليسَ وقبَّحَ صورتَهُ وصورةَ أولاده ، وقبَّحَ رِجلي الطاوس ، وقبَّحَ صورةَ أنثى الطاوس ، وقبَّحَ صورةَ الحيَّةِ ؛ بأن مسخَ قوائمَها ، وردَّ مشيها علىٰ بطنِها ، وشقَّ لسانَها بنصفينِ ، وسوَّدَ لسانَها ،

---

(١) فالجار والمجرور حال من الفاعل ، لا من المفعول به ، فإن قيل : هـٰذا تأويل بعيد . . فالجواب : انتفاء الصورة الحسية عن الله تعالىٰ ثابتٌ بالدلائل العقلية القطعية ، ثم الخلاف بعد ذلك في التوجيه والتأويل ، قال الحافظ المناوي في « فيض القدير » (٦/٤) : (وهـٰذا إن حمل علىٰ رؤية المنام فلا إشكال ، أو اليقظة فقد سُئلَ عنه الكمال بن الهمام ، فأجاب بأن هـٰذا حجاب الصورة) .

(٢) أراد بالكناية : الضمير في قوله : (صورته) ، ومن حملها على الله تعالىٰ تأوَّل الصورة بما يليق بجلاله سبحانه ، فهي صورة معنوية لا حسيّة ، قال الأستاذ ابن فورك في « مشكل الحديث وبيانه » (ص٤٦) : (وقد رُوِيَ أيضاً : « إن الله خلق آدم علىٰ صورة الرحمـٰن » ، وأهل النقل أكثرهم علىٰ إنكار ذلك ، وعلىٰ أنه غلط وقع من طريق التأويل لبعض النقلة ، فتوهم أن الهاء يرجع إلى الله تعالىٰ ، فنقل على المعنىٰ علىٰ ما كان عنده في أن الكناية ترجع إلى الله تعالىٰ) .

(٣) وكان ذلك قبل الاجتباء والنبوة ، أو أن المعتبر هو صورة المعصية ، لا حقيقتها ، قال الإمام السنوسي في « شرح صغرى الصغرىٰ » (ص٢١٥) : (وأما قوله تعالىٰ : ﴿ وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ﴾ [طه : ١٢١] : فالتحقيق أن المراد : المعصية والغِواية اللغويتان ؛ وهما وقوع صورة المخالفة والغواية التي هي ترك المراشد ، سواء وقعا عمداً أو نسياناً أو تأويلاً ، لا الشرعيتان ؛ وهما المخالفة عمداً مع العلم بالتحريم) .

فلا تكادُ تجد حيَّةً إلا ولسانُها أسودُ مشقوقٌ بنصفين ، ومسخ فرجَها ؛ لأن ما يخرجُ منها إنما يخرجُ من فمها ، ومن فمها تبيضُ ، ومن فمها يتسافدُ الذكرُ والأنثىٰ من الحيَّات[1] .

وبقوله عليه السلامُ : « إنَّ اللهَ خلقَ آدمَ علىٰ صورتِهِ ».. علمنا : أنه لم يُعاقِب آدمَ عليه السلامُ بتغيير صورته ، وأنه حين خَلقَهُ ربُّهُ كان على الصورة التي كان عليها في الدنيا ، لم يتغيَّر منها شيء[2] .

وقد استقصينا تأويلَ الأخبار التي يُوهِم ظاهرُها التشبيهَ في كتاب مفردٍ[3] .

❁ ❁ ❁

---

(١) انظر « مشكل الحديث وبيانه » (ص٥٢) ، وما ذكره الإمام المصنف هو حسب ما خَبِرَهُ ، وإلا فالأفعىٰ قد تبتلع بيضها أو بيض غيرها من الحيوانات ، ثم تتقايؤه بعد حين ، فيظنُّ من يشاهدها أنها تبيض .

(٢) انظر « مشكل الحديث وبيانه » (ص٥٢) .

(٣) وهو كتاب « تأويل المتشابهات في الأخبار والآيات » .

ذكر معنى (الجليل) من أسمائه عز وجل

الجليلُ : مأخوذٌ من الجلالة والجلال ، والجلالةُ : العظَمةُ ، والله سبحانَهُ جليلٌ علىٰ معنىٰ : أنه سبحانَهُ قد عَظُمَ عن التشبيه والتعطيل[1]

وعلىٰ هـٰذا التأويل : يكونُ الجليلُ من الصفات الذاتيّة التي استحقَّها لنفسه ، ولذلك يقالُ في وصفه : (عزَّ وجلَّ) ؛ أي : عزَّ عن التشبيه والتعطيل ، وجلَّ عنهما .

والجليلُ من الخَلْقِ : يقالُ فيه : جلَّ يَجِلُّ ؛ بكسر الجيم في المستقبَلِ .

فأما جلَّ يَجُلُّ ؛ بضمِّ الجيم من مستقبَله : فإنما يقال ذلك في اجتلالِ من البعر[2] ؛ يقال منه : خرج الإماءُ يَجْتَلِلنَ ؛ أي : يلتقطنَ البعرَ[3]

والجَلَّالةُ ؛ بتشديد اللام الأولىٰ : هي التي تأكلُ العَذِرةَ من الإبل وغيرها[4]

---

(١) قال الإمام الغزالي في « المقصد الأسنىٰ » (ص٢٢٤) : (نعوت الجلال : هي الغنىٰ ، والملك ، والتقدُّس ، والعلم ، والقدرة ، وغيرها من الصفات التي ذكرناها) .

(٢) البَعْرُ : بسكون العين ويحرَّك ، وهو رجيع الخُفِّ والظِّلْف .

(٣) انظر « غريب الحديث » لابن سلام (١/ ٧٨) .

(٤) وهو قول الأصمعي . انظر « غريب الحديث » لابن سلام (١/ ٧٨) .

وفي الحديث : (أنه نهىٰ عن أكل الجَلَّالةِ)[1] ، وذلك علىٰ معنى التنزيه دونَ التحريم[2] .

والجَلَّةُ ؛ بفتح الجيم واللام وتشديدِها : البعر ، ويقالُ في التقاط البعر : جلَّ يَجُلُّ ، واجتَلَّ يَجتَلُّ[3] .

وفي الحديث : « أَجِلُّوا اللهَ يغفرْ لكم »[4] ؛ أي : أسلموا ، والتفسير في الحديث .

وقيل : معناه : اعتقدوا جلالَهُ وعظمتَهُ .

وقيل : معناه : قولوا : يا ذا الجلالِ والإكرامِ[5] .

وقد يكون الإجلالُ بمعنى الإعطاءِ ؛ قال يعقوبُ بن السكِّيت : (يقال منه : أتيتُهُ ، فما أجلَّني ولا أحشاني ؛ أي : ما أعطاني كبيراً ولا صغيراً)[6] .

---

(١) رواه أبو دواد (٣٧٨٥) ، والترمذي (١٨٢٤) من حديث سيدنا عبد الله بن عمر رضي الله عنهما .

(٢) اختلف الفقهاء في أكل لحم الجلالة : فأباحها : المالكيةُ ، وقال بالكراهة : الحنفية والشافعية وأحمد في رواية عنه ، وحرَّمها : الحنابلة ؛ أخذاً بظاهر النهي . انظر « مواهب الجليل » (٣/ ٢٢٩) ، و« بدائع الصنائع » (٥/ ٣٩ـ٤٠) ، و« المجموع » (٩/ ٢٨) ، و« المغني » (١١/ ٧١ـ٧٣) .

(٣) قال الزبيدي في « تاج العروس » (ج ل ل) : (الجلَّةُ : مُثلَّثة ، والمشهورُ الكسر ثمَّ الفتح : البعر أو البعرة) .

(٤) رواه أحمد في « مسنده » (٥/ ١٩٩) من حديث سيدنا أبي الدرداء رضي الله عنه ، قال ابن ثوبان أحد رجال السند : (يعني : أسلموا) .

(٥) قال الإمام الخطابي في « غريب الحديث » (١/ ٦٨٩) : (وقال بعض أصحابنا : يريد بقوله : « أجلوا الله » ؛ أي : قولوا : يا ذا الجلال ، أو آمنوا بالله ذي الجلال ، وهـٰذا كما روي : « ألظُّوا بيا ذا الجلال ») .

(٦) انظر « تهذيب اللغة » (١٠/ ٢٦١) .

فالجليلُ علىٰ هٰذا التأويل : يكون بمعنى المُعْطِىٰ ، فعيلٌ بمعنىٰ مَفعولٍ[1] ، وعلىٰ هٰذا التأويل : وَصْفُ الله عزَّ وجلَّ بأنه جليلٌ . . من صفات الفعل[2] .

والوجهُ الأوَّلُ أصحُّ ؛ وهو أن يكون من صفات الذات .

وقد يكون الجليلُ في اللغة : مأخوذاً من الجلال في السنِّ .

وفي الحديث : « فجاءَ إبليسُ علىٰ صورةِ شيخٍ جليلٍ »[3] ؛ أي : مُسنٍّ .

وقد أنشد بعضُهم قولَ كُثَيِّرٍ : [من الطويل]

أصابَ الرَّدَىٰ مَنْ كانَ يهوَىٰ لكِ الرَّدَىٰ وجُـنَّ اللـواتِـي قُلْـنَ عـزَّةُ جَلَّـتِ

هكذا باللام ؛ أي : أسنَّتْ[4]

والله عزَّ وجلَّ لا يُوصَفُ بالسنِّ ، ولٰكن يُوصَفُ بالقِدَم ؛ فيكونُ جليلاً : علىٰ معنىٰ : أنه قديمٌ ، وعلىٰ معنىٰ : أنه منزَّهٌ عن التشبيه والتعطيل ، وعلىٰ معنىٰ : أنه معطٍ ومُجِلٌّ بالعطاء غيرَهُ .

---

(١) يعني : في المعنىٰ ، وإلا فهو في الصيغة الصرفية (مُفعَلٌ) .

(٢) لأنه يرجع إلىٰ أنه خلقَ علىٰ ألسنة عباده وجوارحهم وفي قلوبهم معانيَ إجلاله .

(٣) رواه الطبري في « تفسيره » (١٥٩٦٥) ، وانظر « سيرة ابن هشام » (١/ ٤٨٠) ، و« النهاية في غريب الحديث » (١/ ٢٨٨) .

(٤) والبيت كما في « ديوانه » (ص١٠٧) وأغلب المصادر : (جُنَّتِ) بدل (جَلَّتِ) ، وقد روى الإمام الخطابي في « غريب الحديث » (١/ ٥٥٧) أن الرياشي كان يروي البيت (جلت) باللام لا بالنون .

وفي الحديث : (إنَّ لي فرساً أُجِلُّها كلَّ يوم فَرَقاً)[1] ؛ أي : أعطيها وأَعلِفُها كلَّ يوم فَرَقاً من شعير أو ذُرَةٍ[2]

وإذا تأوَّلناه علىٰ معنى القِدَم ، أو علىٰ معنىً نفي التشبيه والتعطيل . . كان من صفات الذات .

وإذا تأوَّلناه علىٰ معنى الإعطاء . . كان من صفاتِ الفعل .

والمعنى الأوَّلُ أصحُّ ، والله أعلم[3]



---

(١) رواه الواقدي في « مغازيه » (١/ ٢٥١) من قول أُبَيِّ بن خلف الذي قتله النبي صلى الله عليه وسلم يوم بدر ، فمات كافراً .

(٢) الفَرَقُ : إناء مقداره ثلاثة آصُع أهل الحجاز ، قال الأزهري في « تهذيب اللغة » (٩/ ٩٩) : (والمحدِّثون يقولون : الفَرْقُ ، وكلامُ العرب : الفَرَقُ) ، وانظر « تاج العروس » (ف ر ق) .

(٣) قال الإمام الغزالي في « المقصد الأسنىٰ » (ص٢٢٤) : (الجليل المطلق : هو الله سبحانه وتعالىٰ فقط ، فكأن الكبيرَ يرجع إلىٰ كمال الذات ، والجليلَ يرجع إلىٰ كمال الصفات ، والعظيمَ يرجع إلىٰ كمال الذات والصفات جميعاً منسوباً إلىٰ إدراك البصيرة إذا كان بحيث يستغرق البصيرة ، ولا تستغرقه البصيرة) .

ذكر معنى (الجواد) من أسمائه عز وجل

اعلمْ : أن (الجوادَ) في اللغة علىٰ وجوهٍ :

أحدُها : الجوادُ بمعنى الكريم ، وهو ذو الجودِ .

[اختلافُهم في معنى الجودِ]

وقد اختلفوا في معنى (الجود) :

فمنهم من قال : هو العطاءُ والفضلُ ، وعلىٰ هـٰذا المذهب : يكونُ وَصْفُ الله عزَّ وجلَّ به من صفات الفعل ، ولا يكونُ ذلك من صفاته الأزليَّة[1]

---

(١) وهو أحد قولي الإمام الأشعري ؛ قال الأستاذ ابن فورك في « مجرد مقالات الأشعري » (ص٤٦) : (فأما وصفه بأنه جواد : فإن شيخنا أبا الحسن رضي الله عنه كان يقسم الكلام فيه ويقول : إنه يحتمل معنيين ؛ أحدهما : أن يكون بمعنىٰ معطٍ ، والثاني : أن يكون ممن لا يستصعب عليه الإعطاء ، ولا يمتنع عليه ، ولا يستكثر ما يعطي) ، ثم قال : (وعلىٰ هـٰذا المعنىٰ يقال : لم يزل جواداً ، دون المعنى الثاني) يعني : الآخر ؛ وهو في العدِّ الأول ، وبالقول : إن الجود صفة فعل.. قالت المعتزلة وطوائف من غيرهم . انظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٨٢) .

ومن حقَّق النظرَ علمَ أن لا جوادَ إلا الله سبحانه ، حتىٰ قال حجة الإسلام في « إحياء علوم الدين » (٨/ ٣٩٢) : (لفظُ الجود والإحسان في حقِّ غير الله كذبٌ أو مجاز ، ومعناه في حق غيره محالٌ وممتنع امتناعَ الجمع بين السواد والبياض ، فهو المنفرد=

ومنهم من قال : الجودُ ليس هو العطاءَ فحسْبُ ، ولـٰكنه ألا يستكثرَ الموصوفُ به العطاءَ ولا يصعبَ عليه ، والجوادُ : من لا يصعبُ عليه العطاءُ ولا يستكثِرُهُ ، وإن أكثرَ منه[1] .

وعلىٰ هـٰذا المذهب : يكونُ الله عزَّ وجلَّ في الأزل جواداً ، ويكونُ هـٰذا الوصفُ له من صفاته الذاتية .

[استدلالُ الدهريةِ علىٰ قدمِ العالمِ بصفةِ الجودِ والردُّ عليهم]

وقد استدلَّ بعضُ الدهريَّة من الفلاسفة علىٰ قوله بقدم العالم بهـٰذا الاسم فقال : (لمَّا كان الصانعُ جواداً في الأزل ، وكان الجوادُ مقتضياً جوداً . . دلَّ

= بالجود والإحسان ، والطَّوْل والامتنان ، فإن كان في الطبع حبُّ المحسن فينبغي ألا يحبَّ العارفُ إلا الله تعالىٰ ؛ إذ الإحسان من غيره محال ، فهو المستحق لهـٰذه المحبة وحده ، وأما غيره فيستحقُّ المحبة على الإحسان بشرط الجهل بمعنى الإحسان وحقيقته) .

(١) قال الإمام ابن العربي المالكي في « الأمد الأقصىٰ » (٢/ ٣٩٠ ـ ٣٩١) حاكياً لأقوال المتكلمين في معنى (الجواد) : (ولهم فيه ثلاثة أقوال :

الأول : أنه لم يزل جواداً بجود قديم ، وجوده صفةٌ له كان بها جواداً ؛ كالعلم والقدرة ، قاله الثقات من أهل السنة .

الثاني : أنه لم يزل جواداً بجود قديم ، وجوده صفةٌ له بها كان جواداً ، وهو الشيء الذي إذا حصل لم يصعب عليه العطاء ولم يستكثره ، وتُسمِّي العربُ ذلك المعنىٰ سماحةً .

الثالث : أن وصفَهُ بأنه جوادٌ ثابتٌ في الأزل ، والباريُ لم يزل جواداً ، لا علىٰ معنىٰ : أن له جوداً ، ولـٰكن ذلك بمعنىٰ : أنه لا يصعبُ عليه العطاءُ ولا يكثر ، قاله أبو الحسن الأشعري إمام السنة ، والنجَّار من المبتدعة) ، وانظر « مقالات الإسلاميين » (ص١٨٢) .

علىٰ وجودِ جوده في الأزل) ، قال : (وفي ذلك دليلٌ علىٰ أن الصانعَ وصنعَهُ كلاهما أزليٌّ قديمٌ) ، وهٰذا استدلالُ أبرقلسَ علىٰ قدم العالم[1]

فيقال له : أما من قال : إن الجوادَ مأخوذٌ من الجود الذي هو العطاء . . فإنه لا يصفُ الله عزَّ وجلَّ بأنه كان في الأزل جواداً ، ولٰكنه يقول : لمَّا خلقَ الجودَ صار جواداً ، كما أنه لمَّا خلقَ الخلقَ والرزقَ صار خالقاً ورازقاً ، ولم يكن في الأزل خالقاً ولا رازقاً[2] ، فعلىٰ هٰذا المذهب يسقط استدلالُك عليه .

وأما من قال من أصحابنا : إن الجوادَ من لا يستكثرُ العطاءَ ولا يصعبُ عليه ، كما ذهب إليه شيخنا أبو الحسن الأشعري رضي الله عنه ورحمه . . فإنه يقول : إن الله عزَّ وجلَّ كان في الأزل جواداً ؛ علىٰ معنىٰ : أنه كان لا يصعبُ عليه العطاءُ ، لا علىٰ معنىٰ خلق الجود وفعلِهِ ؛ إذْ لم يكن في الأزل فعلٌ .

---

(١) قوله : (أبرقلسَ) في (أ ، ب) : (ابن قلس) ، وفي « الفرق بين الفرق » (ص٣٥٤) : (أبيذقلس) ، وفي « الشامل في أصول الدين » (ص٢٢٦) : (أبرقلس) ، وهو الأقرب لاسم هٰذا الدهري ، فكأنه تصحَّف هنا ، أو أنهم عرَّبوه على الصورة المثبتة ، وصوابه : (برقلس) .

وقد ردَّ علىٰ هٰذا الدهريِّ الإمامُ الأشعري ؛ فقد نقل عنه الأستاذ ابن فورك ـ كما في « تبيين كذب المفتري » (ص٢٨٧) ـ أنه قال : (وألَّفنا كتاباً في الرد على الفلاسفة ، يشتمل ثلاث مقالات ، ذكرنا فيه نقض علل ابن قلس الدهري) .

وقال الشهرستاني في « الملل والنحل » (٢/ ٢٠٨) وهو يتحدث عن شبهة قدم العالم : (وصنف برقلس المنتسب إلىٰ أفلاطون في هٰذه المسألة كتاباً) .

(٢) يعني : عند الأشاعرة ، واسمه (الخالق) مثلاً في الأزل فيه خلاف عند أهل السنة : أهو حقيقة أم مجاز .

واستدلَّ الفريقانِ علىٰ مناقضة قول أبرقلسَ في قوله بأن قالوا[1] :

إن قولَهُ : (العالَمُ فعلٌ لله) يقتضي أن يكونَ حادثاً غيرَ موجود في الأزل ، وأن يكونَ فاعلُهُ سابقاً له ، وقولَهُ : (إن الفعلَ أزليٌّ) يقتضي ألا يكونَ فعلاً ، وألا يكون فاعلُهُ سابقاً له ، وبعضُ هـٰذا القول ينقضُ بعضاً ، والجمعُ بين المتناقضينِ في العقول محالٌ[2]

والوجهُ الثاني في معنىٰ (الجواد) : أن الجوادَّ في اللغة : بمعنى الطريق ، وفي الحديث : النهي عن الصلاة في الجوادِّ[3] ، وذلك أيضاً نهيُ تنزيهٍ ، لا نهيُ تحريمٍ .

---

(١) قوله : (أبرقلس) هو برقلس كما سبق التنبيه قريباً .

(٢) تنبيهٌ : عبارة (الجود الإلـٰهي) تدور علىٰ ألسنة المحققين من السادة الصوفية ، وقد أبعدَ النُّجْعةَ من ظنَّ مذهبَهم فيه مذهبَ الفلاسفة ! وأين من حنَّكَ فمَهُ بكلمات الحكمة ممَّنْ طالعَها وكوشفَ بها ؟!

واعلم : أن الجود الإلـٰهي فائضٌ علىٰ جميع الممكنات ، وحكمةُ الله تعالىٰ وتجلياتُ اسمه (العدل) ـ وكل ذلك راجع لإرادته سبحانه وقدرته ـ يُقسمُ بها للممكن علىٰ قدره وسعته ؛ حتىٰ قال الحجة الغزالي في « المقصد الأسنىٰ » (ص ٢٨٠) : (العالم كله كشخص واحد ، وأجزاء العالم كأعضائه ، وهي متعاونة علىٰ مقصود واحد ؛ وهو إتمام غاية الخير الممكنِ وجودُهُ علىٰ ما اقتضاه الجود الإلـٰهي ، ولأجل انتظامها علىٰ ترتيب متسق ، وارتباطها برابطة واحدة . . كانت مملكة واحدة ، والله تعالىٰ مالكها فقط) ، وليس في الإمكان أبدعُ مما كان .

(٣) رواه ابن ماجه (٣٢٩) من حديث سيدنا جابر بن عبد الله رضي الله عنهما ، ولفظه : « إياكم والتعريسَ علىٰ جوادِّ الطريق والصلاةَ عليها ؛ فإنها مأوى الحيات والسباع ، وقضاءَ الحاجة عليها ؛ فإنها من الملاعن » ، وظاهر صنيع الإمام المصنف أنه أراد (الجواد) مفرداً لا جمعاً ، فتأمل ، وانظر « تهذيب اللغة » (١٠/٢٤٧) ، وفي (ج) : (أي : في وسط الطريق) بدل (في الجواد وذلك) .

والوجهُ الثالثُ : الجوادُ : الفرسُ الكريمُ ، والعربُ تقول : رجلٌ مُجِيدٌ ؛ أي : صاحبُ جوادٍ[1] ، كما يقال : رجلٌ مُقْوٍ ؛ إذا كانت دابَّتُهُ قويَّةً ، ومُضْعِفٌ ؛ إذا كانت دابَّتُهُ ضعيفةً[2] .

والجَوْدُ ؛ بفتح الجيم : الواسعُ الغزير ؛ ومنه قوله : مَطَرٌ جَوْدٌ[3] .

وفي الحديث : (تركتُهم ـ يعني : أهلَ مكة ـ وقد جِيدُوا)[4] ؛ أي : مُطِروا مطراً جَوْداً ، وهٰذا واضحٌ ، والله أعلم .

❁ ❁ ❁

---

(١) انظر « النهاية في غريب الحديث » (١/ ٣١٢) .

(٢) انظر « غريب الحديث » لابن سلام (٢/ ١٩٢) .

(٣) انظر « تهذيب اللغة » (١١/ ١٠٧) .

(٤) رواه ابن الأعرابي في « معجمه » (٣/ ١١١٦) من حديث الحسن البصري مرسلاً .

ذكر معنى (الجبار) من أسمائه عز وجل

قال الزجَّاج : (**الجبَّارُ** : معناه : الذي جبرَ الخلقَ علىٰ ما أرادَ من أمره)[١]

قال : العربُ تقولُ : جبرتُهُ على الأمر وأجبرتُهُ عليه ؛ إذا أكرهتُهُ عليه ، و(أجبرتُهُ) في معنى الإكراه أكثرُ من (جبرتُهُ) ، و(جبرتُهُ) من جَبْرِ الكسيرِ والفقيرِ أكثرُ من (أجبرتُهُ)[٢]

وقال الفرَّاء : (لغةُ الحجاز : أجبرتُ فلاناً على الشيء ، ولغةُ تميم : جبرتُ فلاناً على الشيء ؛ إذا أكرهتُهُ عليه)[٣]

والله سبحانَهُ جابرُ كلِّ كسيرٍ ، وهو جابرُ الدِّينِ أيضاً[٤]

وقد يكونُ (جبرَ) لازماً ومتعدِّياً ؛ كما قال العجَّاجُ[٥] : [من مشطور الرجز]

قد جبرَ الدِّينَ الإلـهُ فجَبَرْ

---

(١) انظر « معاني القرآن » (٥/ ١٥١) .

(٢) انظر « تهذيب اللغة » (١١/ ٤٣) .

(٣) انظر « معاني القرآن » للفراء (٣/ ٨١) ، قال الأزهري في « تهذيب اللغة » (١١/ ٤٣) بعد أن نقل لغة تميم : (وهي لغةٌ معروفةٌ ، وكثيرٌ من الحجازيينَ يقولونها ، وكان الشافعي يقول : جبرَهُ السلطانُ ، بغير ألف ، وهو حجازيٌّ فصيحٌ) .

(٤) انظر « تهذيب اللغة » (١١/ ٤٣) .

(٥) انظر « ديوانه » (١/ ٢) ، ومن عجائب أرجوزته هـٰذه : أنك لو أظهرت حركة آخر كل شطرٍ منها . . لرأيته مفتوحاً .

ويقال : جَبَرْتُ اليتيمَ والفقيرَ أَجْبُرُهُ جَبْراً وجُبُوراً ، وجَبَرَ الفقيرُ جَبْراً وجُبُوراً[1] ، وانجَبَرَ انجباراً ، واجتَبَرَ اجتباراً ، وجَبَرتُ اليدَ الكسيرَ أَجْبُرُها جَبْراً وجُبُوراً وجِبارةً ، ويقالُ للخشب الموضوع على [العظم] المكسور[2] : جَبائرُ ؛ واحدتُها جِبارةٌ ، وجَبَّرتُ اليدَ أُجبِّرُها تجبيراً ، فأنا مُجبِّرٌ ، واليدُ مجبَّرةٌ ؛ بالتشديد[3] .

وإذا صحَّ ما قلناهُ : فالله الجبَّارُ ؛ بمعنىٰ : أنه جابرُ الدِّين ، وجابرُ كلِّ كسيرٍ ، وفي الدعاء المأثورِ : (يا جابرَ كلِّ كسيرٍ)[4] ، والله الجبَّارُ ؛ بمعنىٰ : الإجبار ؛ لأنه هو الذي أجبرَ الخلقَ علىٰ ما أرادَ .

فإن قيل : إن العربَ لا تقول من (أفعلتُ) : فعَّالٌ ، فكيف أجزتم أن يكونَ الجبَّارُ مأخوذاً من (أجبرتُ) ؟

قيل : عن هٰذا جوابان :

أحدُهما : أنه قد جاء عن العرب (أجبرَ) و(جَبَرَ) بمعنىً واحد ؛ وهو الإكراه علىٰ ما بيَّناه ، فعلىٰ هٰذا : يكونُ الجبَّارُ مأخوذاً من (جبَرَ) في معنى الإكراه .

والجواب الثاني : أن العربَ قد قالت : أَرشَدَ فهو رشَّاد[5] ، وأَمسَكَ

---

(١) في « تهذيب اللغة » (١١/ ٤٣) : (فجَبَرَ) بدل (وجبر) ، وهو أليق بالسياق .

(٢) ما بين المعقوفين مثبت من « الزاهر في معاني كلمات الناس » .

(٣) انظر « الزاهر في معاني كلمات الناس » (١/ ٨١) ، و« تهذيب اللغة » (١١/ ٤٣) .

(٤) في « مفردات الراغب » (ص١٨٣) : (نحو قول علي رضي الله عنه : يا جابر كل كسير ، ويا مسهِّل كلِّ عسير) .

(٥) وقد قرئ شاذاً : (وما أهديكم إلا سبيل الرَّشَّاد) ؛ بتشديد الشين ، وهي قراءة سيدنا معاذ بن جبل ، والحسن البصري . انظر « معرفة اشتقاق الأسماء » (ص٥٩) ، =

فهو مسَّاك ؛ بتشديد الشين والسين من رشَّاد ومسَّاك ، وقد قُرِئ : (وأما السفينة فكانت لمسَّاكين) بتشديد السين[1]

وكذلك قالوا : أدرك فهو درَّاكٌ ؛ بتشديد الراء من درَّاك .

فلا يُنكَرُ أيضاً أن يقال : أجبرَ فهو جبَّار[2] .

وقيل : الجبَّارُ : هو القاصمُ للجبابرةِ والطغاةِ ، والمبيدُ للظَّلَمةِ والعُتاةِ .

وقد يكون الجبَّارُ بمعنىٰ : ذي الجبروت ؛ قال أبو عبيد : قال الأحمر : يقالُ : فيه جَبَرِيَّةٌ وجَبَرُوَّةٌ وجُبُّورةٌ وجَبُّورةٌ ، وأنشد[3] : [من الطويل]

فإنَّكَ إنْ عاديتَني غَضِبَ الحصىٰ عليكَ وذو الجَبُّورةِ المُتَغطْرِفُ

أراد بذي الجَبُّورة : الربَّ ، والتغترفُ والتغطرفُ : الكِبْرُ .

والجبَّارُ أيضاً في اللغة : الذي يتعظَّمُ ولا يتواضعُ .

ورُوِيَ عن النبيِّ صلى الله عليه وسلم أنه وعظ امرأةً ، فلم تَمِلْ إلىٰ عِظَتِهِ ، فقال عليه السلام : « دعوها ؛ فإنَّها جبَّارةٌ »[4] ؛ أراد : أنها تتكبَّرُ عن قَبول الحقِّ .

= و« الدر المصون » (٩/ ٤٧٦) .

(١) قرأ بها سيدنا علي رضي الله عنه . انظر « الدر المصون » (٧/ ٥٣٦) .

(٢) نقل الأزهري في « تهذيب اللغة » (١١/ ٤٢) عن الفراء أنه قال : (لم أسمع فَعَّالاً من أَفْعَل إلا في حرفينِ ؛ وهما : جبَّار من أَجْبَرْتُ ، ودرَّاك من أدركتُ) ، وانظر « معاني القرآن » للفراء (٣/ ٨١) .

(٣) انظر « تهذيب اللغة » (١١/ ٤٢) ، والبيت للمُغلِّس بن لقيط الأسديِّ ، كما في « لسان العرب » (ج ب ر) ، ويروى : (المتغطرف) و(المتغترف) ، وهما بمعنىً .

(٤) رواه النسائي في « السنن الكبرىٰ » (١٠٣١٥) من حديث سيدنا أبي موسى الأشعري رضي الله عنه .

والله عزَّ وجلَّ هو الذي لا يصحُّ منه التواضعُ ، **فلذلك قال** : ﴿ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ ﴾ [الحشر : ٢٣] .

وقال ابنُ الأنباريِّ : (**الجبَّارُ** في صفةِ الله عزَّ وجلَّ ؛ **معناه** : الذي لا يُنالُ)[١] ؛ **أي** : هو المتعالي عن أن يُدرَكَ بحدٍّ أو تشبيه ؛ مأخوذٌ من النخلةِ الجَبَّارِ[٢] ؛ وهي التي تفوتُ يدَ المُتناوِل لطولها ؛ قال لبيد[٣] : [من الخفيف]

وأُنيـضَ العَيْـدانُ والجبَّـارُ

ومنه قولهم : فرسٌ جبَّارٌ ؛ إذا كان طويلاً مُشرفاً

وقيل : **الجبَّار** : القهَّارُ ، **وقوله عزَّ وجلَّ** : ﴿ وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ ﴾ [قٓ : ٤٥] ؛ **أي** : قهَّارٍ ، **بمنزلة قوله عزَّ وجلَّ** : ﴿ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُسَيْطِرٍ ﴾ [الغاشية : ٢٢][٤] ، وهـٰذا قبلَ أن يؤمر بالقتال .

وقال عبدُ القاهر رحمه الله :

إن أخذنا (الجبَّارَ) من معنىٰ : الامتناعِ عن أن يُنالَ بحدٍّ أو تشبيهٍ . **فهو إذاً من الصفات الذاتية التي استحقَّها لنفسه** .

وإن أخذناه من معنىٰ : الإجبارِ الذي هو الإكراهُ علىٰ ما

---

(١) انظر « تهذيب اللغة » (١١/ ٤١) .

(٢) انظر « شرح كتاب سيبويه » للسيرافي (٥/ ١٤٦) ، و« لسان العرب » (ج ب ر) .

(٣) انظر « ديوانه » (ص٤٢) ، والبيت فيه بتمامه :

فاخراتٌ ضروعُها في ذُراها وأنـاضَ العَيْـدانُ والجبَّـارُ

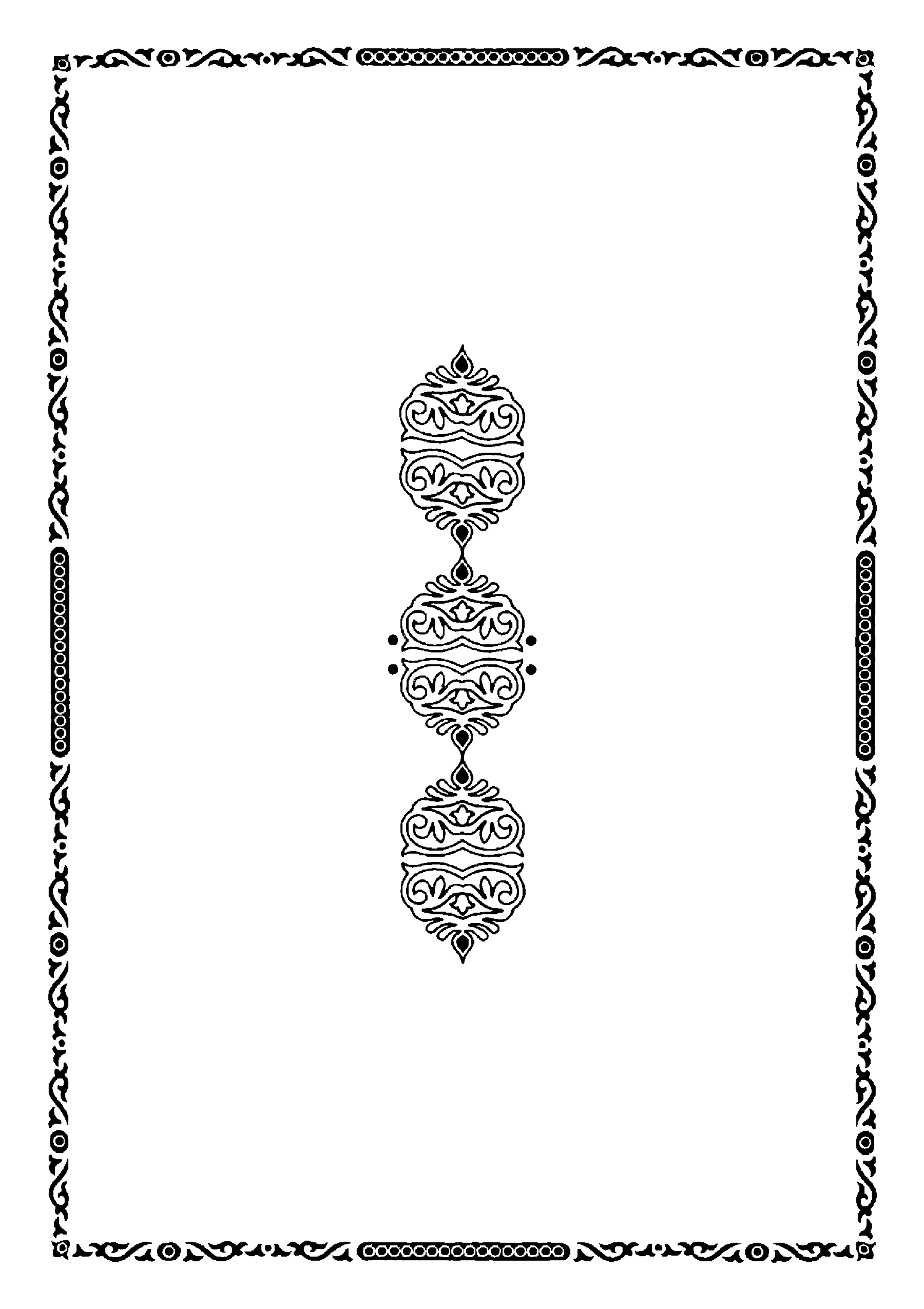
وأناض : أثمر ، وانظر « تهذيب اللغة » (٣/ ٨٤) .

(٤) وهي قراءة هشام عن ابن عامر الشامي ، والعامة بالصاد الخالصة ، وخلف بإشمام الصاد زاياً . انظر « الدر المصون » (١٠/ ٧٧١) ، و« البدور الزاهرة » (ص٣٤١) .

أرادَ[1] ، [أو] من معنىٰ : جَبَرَ الدِّينَ وجَبَرَ الكسيرَ ، أو من معنىٰ : القهرِ والغلبةِ . . فهو إذاً من أوصافِهِ التي استحقَّها لفعله دونَ ذاته ، والله أعلم .

* * *

(١) وبهٰذا المعنىٰ أخذ الإمام الغزالي ؛ حيث قال في « المقصد الأسنىٰ » (ص١٤٤) : (هو الذي تنفذ مشيئته علىٰ سبيل الإجبار في كل أحد ، ولا تنفذ فيه مشيئة أحد ، الذي لا يخرج أحدٌ عن قبضته ، وتقصر الأيدي دون حمىٰ حضرته ، فالجبَّار المطلق : هو الله تعالىٰ ؛ فإنه يجبر كلَّ أحد ، ولا يجبره أحد ، ولا مثنوية في حقه في الطرفين) .



محتوى الجزء الأول

باب
في بيان ما يستحيل إطلاقه على الله من لفظ الضد والمثل وما يجوز إطلاقه من لفظ الخلاف

باب
في بيان تقسيم أسماء الله عز وجل على المعاني والصفات وفي التمييز بين ما يرجع منها إلى صفات الذات

باب
في بيان تفسير كل اسم من أسماء الله عز وجل على التفصيل

❁ ❁ ❁

❁ ❁ ❁

❁ ❁ ❁